المركز القومي للترجمة

حوارات أجراها: نيكولاس جين

مع

زيجمونت باومان
چوديث بتلر
برولو لاتور
سكوت لاش
جون أورى
ساسكيا ساسن
أورليش بيك
نيكولاس روز

فرانسوا فيرچيه

مستقبل النظرية الاجتماعية

1737

ترجمة وتقديم: يسرى عبدالحميد رسلان

مستقبل النظرية الاجتماعية

المركز القومى للترجمة
تأسس فى اكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 1737
- مستقبل النظرية الاجتماعية
- نيكولاس جين
- يسرى عبد الحميد رسلان
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:
The Future of Social Theory
By: Nicholas Gane

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

مستقبل النظرية الاجتماعية

حوارات أجراها: نيكولاس جين

مع

زيجمونت باومان | جوديث بتلر

برونو لاتور | سكوت لاش

جون أوري | ساسكيا ساسن

أولريش بيك | نيكولاس روز

فرانسوا فيرچيه

ترجمة وتقديم: يسرى عبد الحميد رسلان

2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جين، نيكولاس

مستقبل النظرية الاجتماعية / تأليف: نيكولاس جين، ترجمة: يسرى عبد الحميد رسلان.

ط١- القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٤

٤٦٠ص، ٢٤سم

١- الاجتماع، علم- نظريات

(أ) عبد الحميد، يسرى (مترجم ومقدم)

(ب) العنوان ٣٠١,٠١

رقم الإيداع: ٧٦٧٣/ ٢٠١١

الترقيم الدولى: I.S.B.N 978- 977- 704- 614- 5

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة المترجم

يتميز هذا العمل فى عدة نواحٍ لعل أولها، موضوعه – مستقبل النظرية الاجتماعية – من حيث جرأة المؤلف على تناول مثل هذا الموضوع فى ظل ما نسمعه عن مسميات مختلفة لنظريات اجتماعية تراوحت من البنيوية، الحداثة وما بعدها، العولمة، الموجة الثالثة للحداثة..إلخ. ثانيها، الهدف من الكتاب والذى يتمثل فى رسم صورة واضحة ومحددة المعالم لِما يمكن أن يكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية فى ظل ما يشهده واقعها الحالى على الساحة العالمية. ثالثها، أن الكتاب ينطلق من فرضية أساسية مؤداها: أن الاجتماعى لم يمت بعد ولكنه يتغير فى الشكل ولا يزال على قيد الحياة، وتمثل هذه الفرضية من جانب المؤلف ردًا على ما أورده بودريار فى كتابه "فى ظل الأغلبية الصامتة" من ثلاثة سيناريوهات بديلة هى: لم يكن الاجتماعى قائمًا أبدًا فى الواقع، يوجد الاجتماعى الآن فى كل مكان ويستثمر كل شيء، ما هو اجتماعى كان موجودًا بالفعل إلا أنه لم يعد كذلك، حيث يميل بودريار – وآخرون غيره – إلى السيناريو الأخير بأن الاجتماعى اختفى مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للإشارات والرموز.

رابعها، المنهجية التى استخدمها المؤلف لإخراج هذا العمل بما هو عليه، من خلال المقابلات الشخصية المباشرة (والمقننة) والاستبيانات لمن لم يتيسر للمؤلف مقابلتهم شخصيًا لظروف خاصة بهم. خامسها، المجموعة المنتقاة من العلماء المتخصصين ذوى الاهتمامات الموسوعية فى التخصص (علم الاجتماع) وخارجه من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وأسلوب الحوار العلمى الناقد الراقى وطريقة العرض لمخرجات الحوار. يشهد عالمنا اليوم تحولات عميقة فى شتى مجالات الحياة حيث تمارس الأشياء والتقنية هيمنة متزايدة على حياتنا مما

انعكس على العنصر البشرى الذى لم يعد محور تحليلاتنا ويواجه التخصص اليوم الكثير من المشكلات من أهمها الوساطة المتزايدة للتقنية فى العلاقات بين البشر، فضلاً عن الانطماس الواضح للحدود الفاصلة بين الموضوعات الإنسانية وغير الإنسانية، بالإضافة إلى التكاثر فى الأشكال الاجتماعية والثقافية العالمية الجديدة. الأمر الذى أدى إلى تساؤلات عديدة إزاء هذا الموقف العالمى الجديد! ماذا يُعنى الآن بكلمة اجتماعى؟ هل لا يزال الاجتماعى محصورًا داخل حدود المحلية والقومية والإقليمية؟ ما حدود تدخل التقنية المتجددة فى أفعالنا وعلاقاتنا؟ ما علاقة الاجتماعى بكل من الأدب والسياسة؟ إلى أى سيناريو من الثلاثة سيناريوهات التى اقترحها بودريار نميل؟ ولماذا؟ لذلك نجد المؤلف قد طرح فرضيته منذ البداية والتى حاول من خلال المقابلات الشخصية والحوارات مع المتخصصين أن يبرهنها أو يدحضها وهى: "أن الاجتماعى لم يمت بعد ولكن يتغير فى الشكل ولا يزال على قيد الحياة".

فى خضم هذا الغموض والضباب الكثيف الذى فرضته تلك التساؤلات بشأن ما هو اجتماعى تواجه النظرية الاجتماعية أوقاتًا عصيبة انعكست على حاضرها ومستقبلها، وأصبحنا بحاجة إلى تحديد وجهتنا فى التخصص من بين السيناريوهات الثلاثة بشأن الاجتماعى لأنها ستحدد بدورها ما سيكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية التى نعمل من خلالها ونهتدى بها فى بحوثنا وتحليلاتنا. من هنا كان الفصل الأول من الكتاب الذى تصدى له المؤلف يدور حول "إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية". ثم راح يجرى مقابلاته الشخصية المباشرة مع ستة من علماء الاجتماع، والأدب، والتاريخ والسياسة، بينما أرسل تساؤلاته إلى ثلاثة آخرين لم تسمح ظروفهم بالمقابلة الشخصية المباشرة واستقبل منهم إجاباتهم عن تلك التساؤلات، هؤلاء الثلاثة هم: زيجمونت باومان، ساسكيا ساسن، وفرانسوا ڤيرجيه، وبذلك بلغ مجموع من ضم أفكارهم هذا الكتاب تسعة مفكرين، سبعة منهم من

علماء الاجتماع (باومان، بيك، لاش، روز، ساسن، أورى، لاتور)، وواحدة متخصصة في علم السياسة (فرانسوا ڤيرجيه) وأخرى متخصصة في البلاغة والأدب (جوديث بتلر) يعملون في جامعات أوروبا (ليدز، وارسو، ميونيخ، لندن، لانكستر، باريس) وأمريكا (بيركلي – كاليفورنيا) كان المؤلف حريصًا على أن تُصمم مقابلاته ومحاوراته ليكشف كل منها بُعدًا مختلفًا لِما هو اجتماعي، فبعد أن دعا هو في الفصل الأول إلى إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية، استهل مقابلاته وحواراته في الفصل الثاني (المخالطة الاجتماعية الدافقة) مع زيجمونت باومان ليوضح ما يعنيه باومان بالحداثة الدافقة (السائلة) في ظل المخالطة الاجتماعية الدافقة، حيث يرى باومان أننا دخلنا مرحلة جديدة للحداثة تعرف بالحداثة المتدفقة أو السائلة تتميز بالسرعة المتزايدة نحو الزوال، وعدم اليقين (الريبة)، وعدم الأمان بالنسبة للأشكال الاجتماعية، فضلاً عن التحول الواضح نحو التفرد أو الانفرادية مما أتاح للأفراد حرية أكثر، بالإضافة إلى الاستقطاب الزائد بين النُخب العالمية والتجمهرات المحلية.

لذلك يرى باومان أننا بحاجة إلى إعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص من جديد. وترى جوديث بتلر في الفصل الثالث (إعادة إحياء الاجتماعي) أنه لا توجد حدود بين الأدب والنظرية الاجتماعية حيث يمكن للأخيرة أن تستفيد من الأولى في تصور ما هو اجتماعي دون تقليص للنظرية الاجتماعية لتنتهي إلى مجرد تحليل لغوي، ولا يمكن اختصار الاجتماعي في صورة خطاب أدبي، ومع ذلك من الصعب أن نعزل البُعد اللغوي عن أي نظرية اجتماعية.

بينما في الفصل الرابع (الاجتماعي كرابطة) يأتي برونو لاتور، متأثرًا بجبرائيل تارد، فيما يسمى بعلم اجتماع الحراكات **Mobilities** كاتجاه يركز على تحليل الأشياء ولا يتعامل معها كسبب أو نتيجة للعلاقات الاجتماعية ولكن كتوليفات من الطبيعة والثقافة – إنها سلطة الشيء. وفي الفصل الخامس (المعلومات مفعمة

بالحياة) يسعى باومان إلى تجاوز أفكار ما بعد الحداثة التى يراها قد عفى عليها الزمن من خلال التركيز على ما يسميه "الأشكال التقنية للحياة" وما يسفر عن ذلك من حيوية سوسيولوجية، لذلك نجده يميل إلى استخدام مصطلح الاتجاه الحيوى **Vitalism** بدلاً ممّا بعد الحديث **Postmodern**، لأن الأول يتصل بعالم أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية إعلامية أو اتصالية فاختفت الرابطة الاجتماعية وراء الرابطة الاتصالية، فنحن نعيش فى ثقافة تقنية وأنه على النظرية الاجتماعية أن تقنن ذاتيًا.

يحاول جون أورى فى الفصل السادس (حراكات معقدة) نقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة حراكات الأفراد، الأشياء، المعلومات، رأس المال....إلخ. ومن ثم يتحول من تحليل الدولة القومية إلى تدفق الكيانات عبر الزمان والمكان عبر الفضاءات الإليكترونية العالمية، من خلال تنظير كل من التدفقات وسياقاتها معًا، وتحليل الشبكات، والأنساق الدينامية المنفتحة التى تنشأ من خلال التدفقات. ويركز الفصل السابع (الحيز المكانى والسلطة) على العلاقة بين المكان والسلطة من خلال مدخل سوسيوجرافى يهتم بأنساق المدن والشبكات ولا يتعامل مع العالم على أنه نقيض القومى أو يقع خارجه ولكنه – أى العالمى – يتغلغل خلال الأنظمة والتصورات القومية فتظهر أشكال عبر قومية تحتاج إلى تصورات جديدة تعمل على مختلف المستويات مع مراعاة الضبط التحليلى. يتعرض أولريش بيك فى الفصل الثامن (المنعطف الكوزموبوليتانى) لقضية المنهجية القومية وهو الموقف الذى لا تزال فيه العلوم الاجتماعية حبيسة الدول القومية، لذلك نجده يقترح اتجاهين: أولاً، أن تجربتنا الحية لم تعد بعد قومية بدرجة حصرية، ثانيًا، أننا بحاجة إلى بناء إطار مرجعى جديد يعيد تحديد المفاهيم الأساسية فى العلوم الاجتماعية من جديد من خلال منظورات عابرة للقومية والعالمية لتنتقل إلى ما يسميه بيك المنهجية الكوزموبوليتانية. وفى الفصل التاسع (توجيه الاجتماعى) يربط نيكولاس روز التحليل الاجتماعى بقضايا السلطة

والحكومة من خلال ما استلهمه من ميشيل فوكوه من أن الاجتماعى ليس هو المجتمع ولا الحياة الاجتماعية كما أنه ليس العلاقات الاجتماعية. لقد تطور الاجتماعى إلى حتمية سياسية وحتمية فكرية، وهذا ما يتيح فهماً نقديا تأمليا للتحولات عن موقف أو وضع المستعمرات بعد انتهاء مرحلة الاستعمار من حيث تأثرها بالاستعمار ثقافيا، وسياسيا، واقتصاديا لدرجة أن هذه المستعمرات تُعد مدينة للدول الاستعمارية وليس العكس لكنه يرى من ناحية أخرى أن المستعمرات أُبتليت بالفقر، والفساد، والعنف، فظهر الخلط (التحول) اللغوى **Creolization**، خلط الأجناس (التهجين) **Hybridity** كمفاهيم جديدة خلفها الاستعمار وأصبحت تمثل تحديات لتلك المستعمرات فأصبحت تقع فى المنطقة الرمادية للعولمة التى سقطت بعيدًا عن الوعى الغربى.

يرى المؤلف أن هذه المقابلات والحوارات التى ضمنها هذا الكتاب بمثابة مجموعة من المداخلات النظرية المختلفة لفهم العالم المعاصر إلى جانب المساعدة فى رسم الاتجاهات المحتملة التى يمكن للنظرية الاجتماعية أن تتطور من خلالها، فضلاً عن المساهمة فى الإجابة عن التساؤلات التى طُرِحَتْ فى البداية بشأن الاجتماعى من حيث الشكل والمضمون والمسار... ماذا يعني.. وإلى أين؟. نأمل أن يساهم هذا الكتاب فى أن يثير تساؤلات أخرى جديدة تفيد فى تحديد رؤيتنا لما يجب أن يكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية... الآن... وليس فيما بعد.

المترجم

يسرى عبد الحميد رسلان

شــكر وتــقديــر

أثيرت فكرة هذا المشروع على الغذاء مع ترايستن بالمر Tristan Palmer (الذى كان حينئذ محررًا فى مؤسسة Continuum "متصل") بمطعم إيطالى صغير بلندن فى صيف عام ٢٠٠٢م. أود أن أشكر ترايستن لترحيبه بأفكارى الأولية بمثل هذا الحماس ولدعمه للمشروع من بدايته إلى مراحله النهائية. شجعنى وأثــر فــى آخرون كثيرون طوال الطريق، وأود تحديدًا أن أتقدم بالشكر إلى تومـــاس كيمبــل Thomas Kemple وعمى، مايك جين، للعديد من محادثاتـــه المحفـــزة وتبـــادلات البريد الإليكترونى التى ألهمتنى لإكمال هذا العمل. شكر خاص أيـــضًا لأنطونيـــا لوثر – جونز Antonia Luther - Jones (إليها أهدى هذا الكتاب) التى تحملت كـــل عثرة أو انعطاف لهذا المشروع (وهوسى به) وساعدت على استمراره بالكثير من الأفكار والمقترحات. و فوق كل هذا، مع ذلك، أود أن أشكر كل من شارك علـــى استجابته لأسئلتى بهذه الحماسة والعاطفة، ولجعل هذا الكتاب بما هو عليه.

الفصل الأول

إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية
نيكولاس جين

يمر العالم اليوم بعدد من التحولات المثيرة ليس أقلها تلك المنبثقة عن الوساطة التقنية المتزايدة فى العلاقات بين الأشخاص، وانطماس الحدود الفاصلة بين الموضوعات الإنسانية والأشياء غير الشخصية، والتكاثر فى الأشكال الاجتماعية والثقافية العالمية الجديدة. تلك التطورات تتطلب خيالاً سوسيولوجيًا جديدًا وربما يتطلب هذا بدوره مفردات تصورية جديدة أفضل تأهيلاً من تلك الكلاسيكية التى لا تزال كما هى اليوم لمواجهة ذلك التعقد المروع للعالم المعاصر. فلم يعد ممكنًا أكثر من ذلك أن نتعامل مع العلاقات الاجتماعية على أنها تنبثق عن العلاقات الإنسانية (كما فعل ماركس وفيبر) ونُقصر التفاعل الاجتماعى على التفاعلات المباشرة للفاعلين من البشر أو نتحدث عن المجتمع فى نفس اللحظة التى نتحدث فيها عمّا هو اجتماعى (كما كان الاتجاه لدى الغالبية فى القرن العشرين)، فالأشياء والتقنيات تمارس الآن هيمنة متزايدة على حياتنا لدرجة أننا لا نستطيع بعد ذلك أن نركز على البشر كعناصر لها كل السيطرة فى تحليلاتنا ونفترض سلفًا (مقدمًا) ماذا يعنى أن تكون إنسانًا (حيث إنه من الأيسر إلى حد بعيد أن نحدد خصائص شيء ما). إن قضية الإنسان باتت أكثر أهمية عن ذى قبل وترتبط بدورها بالتدخل المتصاعد للتقنيات الإعلامية المتقدمة (أو الأشياء التقنية) فى العالم الاجتماعى وهذا التطور فى حد ذاته يواجه علم الاجتماع بمجموعة جديدة من المشكلات.

على سبيل المثال: فإن عددًا متزايدًا من علاقات العمل والعلاقات الشخصية تيسره الآن التقنيات الرقمية التى تزيل العديد من الحواجز الطبيعية للزمان والمكان ولكن هل تلك العلاقات عن بُعد علاقات اجتماعية حقًا؟، وإذا كانت كذلك فماذا يعنى الآن بلفظة اجتماعى؟

فضلاً عن ذلك كيف لنا أن نبدأ بتعقب، ناهيك عن فهم، تلك العلاقات الجديدة المتسارعة؟، أو ما تلك الأساليب المنهجية التى قد نستخدمها لنقوم بذلك؟

يعد هذا تساؤلاً له صعوبته الخاصة لأن تلك العلاقات ممتدة بسرعة غير مسبوقة عبر الزمان والمكان وتمارس خلال شبكات اتصالات متشابهة ومعقدة لدرجة أنه يمكن وصفها بأنها عاصفة اتصالات أكثر من كونها أنساقًا اجتماعية ثابتة ومحددة بوضوح. تلك التساؤلات تثير قضايا هامة بحدود المكان والقياس (انظر الفصل السابع). وهذه بدورها تحثنا على إعادة النظر فى الارتباطات البنائية بين "المحلى"، و"القومى" و"العالمى" فالأعداد المتزايدة للعلاقات الاجتماعية (والتى تيسرها أكثر من اللازم تقنيات الاتصال المعلوماتية) تجتاز الآن الحدود التقليدية للدولة القومية. هل يمكن أن يكون هذا المجتمع (الذى اُعتيد تنظيره على أنه تحتويه الحدود الإقليمية للدولة القومية) منتهيًا تقريبًا؟، أو هل من الممكن أن يعيد المجتمع (الرأسمالى) صياغة نفسه فى ضوء اتجاهات عالمية جديدة تتجاوز القومية؟، أو قد يكون الاجتماعى ذاته لم يعد محصورًا (إذا سبق له ذلك) داخل حدود المجتمع أو الدولة القومية وبصورة مرنة ومتنوعة بدرجة متزايدة؟ مثل هذه التساؤلات حاسمة للمستقبل القريب للنظرية الاجتماعية وهدف هذا الكتاب هو أن يحث عليها بعض الشىء إن لم يتح أى إجابات نهائية عنها.

حدود قائمة:

بينما تعد هذه القضايا والتساؤلات أكثر إلحاحًا عن ذى قبل، فالغالب الأعم مع ذلك أنها على وشك أن تنفذ إلى قلب (جوهر) التيار العام لعلم الاجتماع. ففى العديد من الجوانب لا تزال النظرية الاجتماعية تبنى على أسس يرجع تاريخها إلى ما بين منتصف إلى أواخر القرن التاسع عشر على الرغم من محاولات متفرقة لإعادة (أو عدم) التفكير فى التخصص من داخله (انظر على سبيل المثال: واليرشتين Wallerstein ١٩٩١) ولا يزال فى أغلب الأحيان يفترض دون الاستفهام، على سبيل المثال، أن البشر يقبعون فى مركز الكون وأنها مخلوقات ذات كيانات منفصلة

ومنّاعة من التدخل التقنى ولديها كذلك القدرة على ممارسة (ومن ثم نوع ما من الضبط) السيطرة على العالم. فيما وراء ذلك فإن هؤلاء الوكلاء بسبب طبيعتهم البشرية (بغض النظر عمّا قد تكون عليه تلك الطبيعة بالفعل) يعاملون وكأنهم كائنات اجتماعية بصورة جوهرية (والصياغة الشهيرة "من فيبر ١٩٧٨" أن العلاقات الاجتماعية تكون ذات مغزى عندما تكون بين البشر) وتظل تلك العلاقة الأساسية بين البشرى والاجتماعى دون اكتشاف بصورة نسبية (على الأقل من داخل تخصص علم الاجتماع) ولكنها الأساس الذى تبنى عليه النظرية الاجتماعية الكلاسيكية (على الأقل فى التراث التفسيرى). والتطور البارز لمحاولة الفصل بين ما هو بشرى (ومن ثم اجتماعى) عن الأشياء أو التقنيات بما فى ذلك الدفاع عن الموضوع الإنسانى ذلك العمل لمانويل كاستى Manuel Castells والذى يتناول فيه التقنيات الإعلامية الجديدة كتعبير عن ذواتنا (٢٠٠١: ٦) ولا ينظر إلى القوى التحويلية لتلك التقنيات ولكن إلى الطرق التى تمتد من خلالها أشكال الفعل الإنسانى القائم. هذا الوضع فى الحقيقة يعيد تلك المحاورة لماكس فيبر لأكثر من ثمانين عامًا مضت والتى يختصر فيها كل فائدة للتقنيات والأشياء أو الآلات إلى الأغراض أو المعانى التى يخلعها عليهم الفاعلون من البشر: أن يكون خاليا من المعنى لا يتساوى مع كونه بلا حياة أو غير إنسانى: كل ما هو اصطناعى، على سبيل المثال، الآلة، يمكن فهمها فقط من خلال ما يضفيه أو من المستهدف أن يضفيه عليها إنتاجها واستخدامها من معنى يمكن اشتقاقه من علاقته بأغراض متنوعة بصورة متزايدة وبدون الإشارة إلى هذا المعنى يبقى ذلك الشيء مبهمًا كليًا فما هو واضح أو مفهوم بصدده هو علاقته بالفعل الإنسانى من حيث دوره فى الوسائل أو الغاية وهى علاقة يمكن القول إن الفاعل أو الفاعلين على وعى بها ووجهوا فعلهم نحوها (فيبر ١٩٧٨: ٧). وفى هذا المنظور (الذى يمتد منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم) يهتم علم الاجتماع فقط بالأشياء والتقنيات فى علاقتها باستخداماتها أو معانيها المستهدفة حتى أنها فى النهاية يمكن

فهمها فى ضوء الأهداف المعروفة للنشاط الإنسانى. إلا أن هذا الوضع تزداد اليوم صعوبة تأييده. ماذا، لو على سبيل المثال، تتجاوز اليوم الأشياء والتقنيات قدراتها ومعانيها المستهدفة؟ ماذا إذا مارست التقنيات الآن نفوذًا على ذواتنا بدلاً من أن يكون العكس (كما اقترح مارشال ماكلوهان Marshal Mcluhan ١٩٦٤، إلى وقت أكثر حداثة جين بودريار Jean Baudrillard ١٩٩٣)؟ ماذا إذا لم نعد نعى (بعد أن كنّا نعى قبلاً) الأساليب التى بها تيسر التقنيات أفعالنا؟ إلى أى مدى يمكن للعلاقات بين البشر والتى تيسرها تقنية الاتصالات الحديثة والأوساط الفعلية أن توصف بأنها اجتماعية بالمعنى التقليدى؟ وإذا كنا لا نستطيع بعد أن نفترض مقدمًا أو نوافق على ما يعنيه أن تكون إنسانًا وما قد يعنيه هذا بالنسبة للنظرية الاجتماعية القائمة على فهم وتفسير العلاقات الإنسانية؟ هل فقدان موضوع إنسانى متميز ومحدد بوضوح يرسم نهاية تخصص علم الاجتماع أو يحدد بدلاً من ذلك بداية جديدة مثيرة.

بدايات جديدة:

هذه النوعية من التساؤلات أثيرت خارج التخصص عن طريق مفكرين شتى مثل جون – فرانسوا – ليوتارد Jean – François – Lyotard الذى تصدى فى "اللا إنسانى" (١٩٩١) للتأثير المتيقّن (أو المتسارع) للوقت على ما يسمى "حالة إنسانية" دوناهاراواى Donnaharaway (١٩٩١) التى تشكك فى الحدود بين البشر والآلات فى تحليلها للسيبورج Cyborg وكاثرين هايلز Katherin Hayles (١٩٩٩) التى اختبرت ظهور ما بعد الإنسان Post-Human فى النظرية السبرانية Cybernetic Theory. وفى فترة أحدث قامت محاورات هامة حول معنى الهندسة الجينية بالنسبة للإنسان فجرها تحديدًا فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama من "الفوضى الكبرى" The Great Disruption

(٢٠٠٠) ومستقبلنا فيما بعد الإنسان **Our Post Human Future** (٢٠٠٣) وقد بدأ تأثير تلك الكتابات الفلسفية إلى حد كبير يُستشعر داخل مجال علم الاجتماع (على سبيل المثال التراث السوسيولوجى المتنامى عن الجينات) والمحاولات الجديدة لإعادة التفكير فى "الاجتماعى" التى ظهرت كاستجابة. فى نفس الوقت وفى مجال آخر من التخصص تحدث أشياء مماثلة حيث تعرضت التصنيفات الأساسية لفروع علم الاجتماع للمساءلة وصاحب ذلك صياغة نظريات اجتماعية جديدة، مثال ذلك المحاولات التى تناولت بحدة المكانة المتغيرة للهوية الإنسانية، وظهور أشكال ثقافية جديدة متعددة الجنسية وحتى تغيُّر الشكل الخارجى للدولة القومية يصُب اليوم فى تحليل "الاجتماعى" وظهور نظريات وأساليب جديدة وإن جاءت بدورها بطيئة نوعا ما.

تواجه النظرية الاجتماعية أوقاتًا عصيبة وكذلك بالنسبة للعلوم الاجتماعية بدرجة أكبر عمومية. هذا الموقف عبارة عن صرخة بعيدة المدى ترجع إلى أواخر الثمانينيات، وذلك أنه مع زوال الفكر الماركسى باتت النظرية الاجتماعية فى الهبوط. فبينما أدى انهيار المذهب الماركسى إلى توسيع المحتوى التقليدى لما هو "اجتماعى" من خلال نظرية للإنتاج أو الطبقة قفزت فى الحال إلى المقدمة تصورات بديلة قليلة لما هو "اجتماعى" (سواء كانت جديدة أو أعيد ابتكارها من خلال كتابات دور كايم، فيبر أو زيمل). ويرجع هذا جزئيًا، إلى ظهور اتجاهات جديدة لما بعد الحداثة والتى تميزت بالجماليات، اللغة، والتفرد فى تحليل النظم والأنساق الاجتماعية، وفى أكثر أشكالها تطرفًا وجدلية أعلنت وفاة ما هو "اجتماعى" (بودريار **Baudrillard** ١٩٨٣، انظر أسفل هذه الجزئية). إلى هذا الحد تبدو النظرية الاجتماعية ذات مستقبل ضئيل إلا أن آمالاً جديدة استشرقت بدورها مع قيام نظريات ما بعد الحداثة عن المخالطة الاجتماعية **sociality** (على سبيل المثال، مافيسولى **maffesoli** ١٩٩٩) واتجاهات جديدة عن التحدث الانعكاسى

reflexive modernization، مجتمع المخاطرة (بيـــك Beck، جيـــدنز Giddens، ولاش Lash ١٩٩٤) والعولمة (مثال لـــذلك رولانـــد روبرتـــسون R.Robertson ١٩٩٢، مالكولم ووترز M.waters ٢٠٠٠) والتطورات المثيرة فـــى المجـــالات السياسية والثقافية والإعلام والنسوية ونظرية الأدب وكذلك فى تخصص التـــاريخ (انظر: جويس Joyce ٢٠٠٢). اليوم هذه الاتجاهات والنظريات بدأ تأثيرها علـــى شكل ومحتوى التيار العام لعلم الاجتماع، والذى يميل حتى الآن إلى أن يريح نفسه بمفردات تصورية ونظرية تقليدية إلى حد ما. ولا يزال هناك الكثير مـــن العمـــل بخاصة إلى إنجاز، ولكن رغم ذلك تتغير الأشياء: فعلم الاجتماع يوسّع خياله مـــرة أخرى، ومجالات جديدة تتفتح للتفكير الدينامى والابتكار التصورى والنظرى.

وفاة الاجتماعى:

إن الأساس المنطقى الأولى للعمل الحالى هو اكتشاف بعض الاتجاهات التى قد تأخذها النظرية الجديدة، ومع هذا أيضا، الاستفسار عن الأساس المتغير لما هـــو "اجتماعى" اليوم. فالفرضية الأساسية للكتاب الحالى هى "ما هو اجتماعى يتغير فى الشكل بدلاً من الاختفاء". وهذا الوضع يتعارض بشدة مع طبيعة الـــرؤى الأكثـــر تطرفًا فى الثمانينيات والتى أعلنت وفاة ما هو "اجتماعى" (مطابقة فى ذلك الأفكار الحديثة عن التاريخ والطبقة) وقد كان الإعلان الأكثر شهرة من هذا النوع ما جـــاء به جين بودريار J.Baudrillard (من خلال عمله "فى ظل الأغلبيات الصامتة" In The Shadow of The Silent Majorities ١٩٨٣) والـــذى قـــدم فيـــه ثلاثـــة سيناريوهات بديلة: ما هو اجتماعى لم يكن قائمًا أبدًا فى الواقع (لم يكن هناك أبـــدًا أى شىء ولكن مجرد محاكاة لما هو اجتماعى والعلاقة الاجتماعية) (١٩٨٣: ٧١، التأكيد من الأصل) ما هو اجتماعى يوجد الآن فى كل مكان ويستثمر كـــل شـــىء (يتواجد ضمنيًا فى كل مكان وليس فى أى مكان) أو أن ما هـــو اجتمـــاعى وجـــد

بالفعل ولكن لم يعد كذلك. فى الغالب الأعم يؤكد بودريار على منطق الوضع (السيناريو) الأخير ويتعامل مع ما هو اجتماعى على أنه تأثير صورة زائفة فى المرتبة الثانية مرتبة الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة (بودريار١٩٩٣) والتى تختفى مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للإشارات (الرموز) وهو يعلن أن "ما هو اجتماعى يوجد فقط من المنظور المكانى ويموت فى مجال المحاكاة..." (١٩٨٣: ٨٣) ببساطة يتعامل بودريار مع ما هو "اجتماعى" على أنه تأثير الواقع الذى لا يُفهم على أنه صدق عالمى، ولكن كمحصلة مؤقتة للإنتاج السلعى الكبير، فمع التحول الرقمى للقوى الآلية للإنتاج (ومن ثم ظهور أشكال فعلية أو أكثر واقعية) ينظر إلى اختفاء الواقع برفقة المعارضات الطبقية التقليدية القائمة على الملكية الخاصة للجانب الطبيعى للملكية أو وسائل الإنتاج. ومع اختفاء الواقع يفترض أن تختفى الطبقة أيضًا ويذهب معها كل ما يرتبط بالعلاقات الاجتماعية. فمع ظهور أشكال جديدة للمحاكاة والصور الزائفة، ما هو اجتماعى (الناس، الطبقة، البروليتاريا) وما يرتبط به من معارضات (بالتحديد النضال الطبقى) يتم تحديده ويختفى بصورة فعالة: إنه ينفجر من الداخل على ذاته وتستوعبه الجماهير (والتى ليست كالطبقات لا تتباين ولا تتدرج)، والذى بدوره يصبح صامتًا بصورة متزايدة وغير سياسى (بودريار، ١٩٨٣: ١٩). ومن ثم فمع التحول من مجتمع يقوم على الطبقة إلى مجتمع الاستهلاك الضخم يبدو كل من السياسة وما هو اجتماعى متوفيين تقريبًا.

ماركس وما بعده:

يجدر بنا التوقف للحظة لنتأمل منطق وجهة نظر بودريار **Baudrillard**، ليست أقل من كونها تعد أحد المواقف الأكثر جاذبية للانتباه فيما يتعلق بما هو "اجتماعى" (وزواله الواضح) منذ أوائل الثمانينيات. إن ما يثير الاهتمام حول

موقف بودريار أنه (كغيره من العديد من نظريات ما هو اجتماعى) يرتبط بقـراءة أحادية البعد الماركسى، وأنه لا محالة يضع خطوطًا بديلة (غير ماركسية) يمكـن لنظرية ما هو اجتماعى أن تتطور بمحاذاتها. إن استخدام ماركس نفسه لمـصطلح "اجتماعى" فى الحقيقة، معقد ويتغير من نص إلى آخر. أحـد قـراءات مـصطلح "اجتماعى" والتى يتبناها بودريار لا محالة تنتهى إلـى اسـتنتاج "حـول المـسألة اليهودية" حيث لا يتكلم ماركس عن التحرر السياسى (مثل برونـو بـاور Bruno Bauer) ولكن عن التحرر الاجتماعى. الاختلاف باختصار، هو أنه بينما يـشتمل التحرر السياسى على التسليم بالحقوق السياسية للأفراد (عملية تنتهى بالإنسان إلـى عضو بالمجتمع المدنى من ناحية، فرد مستقل، وأنانى، وإلى مـواطن، الـشخص الأخلاقى من ناحية أخرى) (ماركس ١٩٩٢: ٢٣٤، التأكيد من الأصـل) يهـاجم التحرر الاجتماعى الأيديولوجية الفعلية للحقوق والمواطنة (التـى تقـدس الفـرد) وتتطلب أن نرد ذواتنا إلى كائنات ذات نوعية شيوعية ومن ثم فإن تركيز ماركس ينصب ليس على الحق السياسى أن تكون يهوديًا، ولكن على المرور فيمـا وراء كل من العقيـدة والحقـوق (والتى هى فى الوقت ذاته مصدر الحرية والخضوع) إلى مجتمع محرر من البرجوازية وسياسية المنفعة الذاتيـة للمجتمع الرأسـمالى. وبعبارة أخرى التحرر الاجتماعى هو نفسـه بصورة أساسية التحـرر الإنـسانى، ويقع خلف السياسة بخطوة "الاجتماعى" هو الصورة المثالية **Utopian** لمـا بعـد السياسى **Post Political**.

من هذا المنطلق، يبدو أنه من السهل جدا أن نأخذ موقف "ما بعد الاجتماعى" **Post Social** حيث إن انهيار السياسات الثورية سوف يرسم على ما يبدو نهاية مـا هو اجتماعى كما حدده ماركس هنا (يعنى أنه لا يوجد هذا الشيء الذى يعرف بمـا بعد السياسى) إلا أن بودريار لا يصوغ وجهة نظره على هذا النحو تمامًا. حيـث يركز فى المقابل بشدة على الإنتاج والطبقة. وتستمد وجهة النظر تلك فهمها عمـا

هو اجتماعى من صفحات كتاب مختلف تمامًا، وتحديدًا "أيديولوجية ماركس الألمانية" الذى يناقش فى فصله "المقدمات المنطقية للمنهج المادى" بصورة محددة أن ما هو اجتماعى أقل ارتباطًا بالتحرر من الإنتاج (المرسوم التاريخى الأول). يتتبع ماركس فى هذا العمل، تاريخ الإنتاج عبر مختلف التشكيلات التاريخية قبل أن يربطه بقوة بتصور ما هو اجتماعى: عن طريق ما هو اجتماعى نحن نفهم تعاون العديد من الأفراد، تحت أى ظروف، بأى أسلوب، وإلى أى غاية. ويستتبع ذلك أن أسلوبًا محددًا للإنتاج، أو مرحلة صناعية، ترتبط دائمًا بصيغة (أسلوب) معينة للتعاون، أو مرحلة اجتماعية، وتلك الصيغة للتعاون هى فى حد ذاتها "قوة منتجة" (١٩٧٨: ١٥٧).

ما يثير الفضول أنه بينما واجه بودريار محاورات ماركس المتعلقة بصورة الإنتاج (جنبًا إلى جنب مع مفاهيم الحاجة وقيمة الاستخدام) بنقد عنيف فى عمله المبكر (انظر بودريار ١٩٧٥، ١٩٨١) "فى ظل الأغلبيات الصامتة" (١٩٨٣) انتهى تمامًا إلى نفس الفهم أو المعنى لما هو اجتماعى لما فعل ماركس أخيرًا. إنه (الاجتماعى) يرتبط بالإنتاج ومن ثم بالطبقة (المرتبتان الأولى والثانية للصورة الزائفة). لكنه كما هو دائمًا مع بودريار هناك تحريف: فمع تفاقم الإنتاج السلعى داخل إنتاج العلامات (الرموز) وما يصاحبه من تحول من مجرد الواقع إلى الواقعية المفرطة **Hyperreality** (يموت) الاجتماعى، فالمصطلح الأساسى لما هو اجتماعى. إذن هو نفسه إلى حد كبير لكل من بودريار وأواخر ماركس إلا أنه بالنسبة لبودريار ما هو اجتماعى لا يختفى مع أثر حار الأساليب التاريخية للإنتاج خلال النضال الثورى (كما فى "الأيديولوجية الألمانية") ولا يظهر فى المرور إلى اليوتوبيا **Utopia** (كما فى "المسألة اليهودية") ولكن بدلاً من ذلك يموت مع تحول ما بعد الإنتاج السلعى وسياسات الطبقة إلى عالم متفرد (مُرمّز) من المحاكاة والرموز.

وموقف بودريار هنا، رغم أنه غريب على الأقل، وهذا أقل ما يوصف بـه، ليس الأدنى لأنه فى تلك المحاورة قـدم ترتيباتـه للـصور الزائفـة **Simulacra** كمراحل خطية فى تطور الرأسمالية: فمع التحول إلى الصور الزائفة فى مرتبتهـا الثالثة فإن ما هو اجتماعى كطبقة يختفى ببساطة مع حقبة الإنتاج الضخم والارتباط السياسى. إلا أن الإنتاج الكبير لم يتوقف بعد بوضوح بل يقبع إنتاج الرمـوز إلـى جانب إنتاج السلع الطبيعية فى الاقتصاد الرأسمالي، بما يعنى أن العالم يتألف مـن تشكيل معقد من مختلف أشكال الصور الزائفة بدلاً من كونه ببساطة نظامًا واحـدًا مهيمنًا. وقد يعنى أنه بدلاً من اختفاء "الاجتماعى" فإنه ربما يتحول ببـساطة فـى الشكل. وقد يكون مرتبطًا الآن بالاستهلاك مثلاً أكثر من ارتباطه بالإنتاج الـسلعى الطبيعى (وهو شيء اقترحه فيبر **Weber** فى الحقيقة، فى عمله المشهور "الطبقة، المكانة، الحرب" ١٩٧٨: ٩٢٦ –٤٠).

الاجتماعى – المفرط:

ومع ذلك فإن بودريار يكشف عن غير عمد نقاط ضـعف موقفـه المبكـر والنظريات التى تدمج الطبقة وما هو اجتماعى وذلك فى كتابه الأخيـر"الإغـواء" **Seduction** (١٩٩٠) ففى هذا الكتاب هاجم ما هو اجتماعى من زاوية مختلفة بأنه "قد مضى عصر القانون ومضى معه مـا هـو اجتمـاعى **The Socius** والعقـد الاجتماعى" (١٩٩٠: ١٥٥). واستهدف هذا البيان جذب الانتباه إلى عـدم ثبـات (استقرار) القانون ومفهوم القيمة بينما تمر الثقافة الغربية عبـر المرتبـة الثانيـة للصور الزائفة (المحاكاة)، بينما حقبة الإنتاج الضخم إلـى مرتبـة ثالثـة تتميـ بالانتشار الكبير (الهائل) للرمـوز وأشـكال جديـدة للنمذجـة الرقميـة **Digital Modeling** والمحاكاة **Simulation** وأصبح عدم الاستقرار (الثبات) هذا واضـ بصورة متزايدة فى (شفافية الشر) **The Tnanaparency of Evil** والتى تحدث فيها بودريار عن مرحلة رابعة من الفوضى **Chaos** واليقين **Certainity**، حيث "الكلام

بصورة ملائمة هناك يكون فى أنه لا قانون للقيمة، مجرد نوع من القيمة الشائعة **Epidemic**، نوع من انبثاث **Metastasis** القيمة، تكاثر عشوائى ومبعثر للقيمة" (١٩٩٣: ٥ التأكيد للأصل).

إن النقطة الهامة هنا، مع ذلك، تلك الرابطة الضمنية بين القانون التعاقدى الحديث وبصورة أكثر تخصيصًا "حقوق الإنسان" وميلاد ما هو اجتماعى. فما يقترحه بودريار هنا (إلا أنه لم يعرض مفصلاً أبدًا) أن ما هو اجتماعى ليس ببساطة مجرد تأثير الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة، ولكنه يرتبط أكثر وبصفة أساسية بالسعى التاريخى للحقوق السياسية التى تستند إلى الدعوة للعالمية (وهى القضية المعروضة فى الفصل الثالث). فجانب القوة فى تبرير بودريار هو محاولة إظهار أن الدعوة للعالمية (وخاصة عالمية ما هو اجتماعى) هى فى الحقيقة، عالمية الأهمية (ويرتبط بمرحلة محددة من التطور الصناعى الغربى). بينما تتمثل نقطة الضعف فى تفسيره للأساليب التى من خلاليا ارتبطت الأنساق الأيديولوجية والمؤسسية للقانون التعاقدى والحق الوضعى، وتحديدا التى تطورت عبر الثورة الفرنسية بما هو اجتماعى ارتباطًا وثيقًا منذ بدايته. حيث إن هذا الارتباط فى الحقيقة يعد حاسمًا لفيم ما هو اجتماعى فى صورته الكلاسيكية. فى الحقيقة، التغيرات فى الأنساق للمجتمعات الحديثة بمثابة الخلفية لما يعرف بالنظرية الاجتماعية الكلاسيكية. تكلم روسو **Rousseau** بصورة مشرفة عن ظهور العقد الاجتماعى **Social Contract**، صاغ كونت **Comte** قانون الحالات الثلاث (الميثولوجية، الميتافيزيقية، الوضعية)، قام دوركايم **Durkhaim** بتحليل ظهور أشكال جديدة للعقاب والانتقال من خلال القانون القمعى **Repressive** إلى القانون التعويضى **Restitutive**، وواجه فيبر **Weber** بين السيادة العقلية – الشرعية، والأشكال الكاريزمية والتقليدية المبكرة، وتحدث هيجل **Hegel** عن مولد النزعة الذاتية **Subjectivity** المصاحبة لظهور الحقوق الوضعية، أمّا ماركس على الأقل

فى أعماله المبكرة تعرض للفرق بين التحرر السياسى (القائم على الحريات المحدودة للحقوق السياسية)، والتحرر الإنسانى الذى تجاوز ما هو مثالى فعلاً من الحقوق والواجبات.

بالنظر إلى ذلك، فإن الإعلان المبكر لبودريار بموت ما هو اجتماعى والمستند إلى اختفاء الطبقة أحادية الجانب بوضوح، لأن ما هو اجتماعى (كمفهوم) ظهر من خلال محاولة فهم التغيرات فى الأساس البنائى للقانون المصاحب (أو ربما يعزز) التحول إلى العالم الحديث. تتطلب تلك الصلة تحليلاً مفصلاً. إلا أنه يبدو أن هناك بعض التوافق **Complicity** بين الحقوق والقانون الوضعى، ميلاد النزعة الذاتية الحديثة، تطور مؤسسات شرعية حديثة وعلاقات اجتماعية (تعاقدية أو رأسمالية). وهذه الصلة، إن وُجدت (وعمل جيليان روز **Gillian Rose**، ١٩٨٤، ١٩٩٢ يفترض قيامها) أكثر أهمية عن ذى قبل لأنه بدلاً من الشهادة بنهاية القانون، كما يقترح بودريار، النقاشات حول القانون الدولى وحقوق الإنسان العالمية تتزايد وتهيمن اليوم على الساحة السياسية (حتى وإن لم يكن هناك مثل هذا القانون) والتى وفقًا للمنطق أعلاه تشير بدورها إلى أن ما هو اجتماعى أكثر حيوية الآن عن ذى قبل. فى الحقيقة إذا كانت هذه القراءة صحيحة فمن الممكن أن يبرهن على أن العولمة تحدد ليس موت ما هو اجتماعى ولكن بدلاً من ذلك ميلاد حقبة جديدة للحقوق والمواطنة، أو ما يمكن أن يلقب بحقبة الاجتماعى المفرط.

المقابلات:

بوضوح هناك حياة إذن فيما وراء ماركس (وبودريار أيضًا) وقد يكون الطريق للأمام بالرجوع إلى الوراء للتصورات البديلة للاجتماعى أو المخالطة الاجتماعية **Sociality** والتى ظلت مدفونة فى عمل مفكرين آخرين أمثال دوركايم،

وفيبر وزيمل، وقد حاول مافسيولى Mafessoli أن يقوم بذلك فى عمله عن قبائل ما بعد الحداثة، بينما طوّر ليوتارد Lyotard (بلا شك مستندًا إلى عمل ليفى – ستراوس – Levi - Strauss) فكرة دوركايم عن الرابطة الاجتماعية إلى رابطة لغوية خلال عمله "حالة ما بعد الحداثة" Postmodern Condition (١٩٨٤: ١٤ – ١٧). وفى نفس الوقت طوّر آخرون اتجاهًا سياسيًا بصورة واضحة لفكرة الرابطة الاجتماعية من خلال تطبيق كتابات ميشيل فوكوه Michel Foucault (١٩٩١) عن توسيع دور أو سيطرة النظام الحكومى Governmentality. وتشمل الشخصيات الأساسية جاكيه دنزيلوت Jacques Donzelot (١٩٧٩، ١٩٨٤)، ونيكولاس روز Nikolas Rose (انظر الفصل التاسع من العمل الحالى) وميتشيل دين Mitchell Dean الذى يُعرِّف الاجتماعى بأنه: الأشكال الجمعية وغير المتجانسة للتداخلات التى تَعبُر وتربط مجالات خاصة وعامة ومتنوعة ومنفصلة بصورة رسمية كاستجابة وأحيانًا معارضة لتأثير اقتصاد حكومى ليبرالى ومجال الأسرة المستقل عن السياسة (١٩٩٩: ٢١٢) وبسبب ذلك فإن الرابطة الاجتماعية تنتج وتدعم عن طريق كيان ضمنى من علاقات القوة، علاقات تعزز الإستراتيجيات الليبرالية للحكومات والتى تحجبها (وغالبا جدًا ما تنسى) النقاشات المعاصرة عن الحرية.

وإذا أعادت إحدى الإستراتيجيات التفكير فى النصوص القديمة بأساليب إبداعية فى محاولة لإعادة الحيوية إلى الحاضر (وهذه يمكن تسميتها إستراتيجية البحث عن الأصل Genealogical Strategy) بينما تحاول إستراتيجية أخرى أن تدفع الأفكار والنظريات الحالية إلى أبعد ما يمكن لفتح مجالات جديدة للتفكير (وهذه تسمى إستراتيجية سباقية "صراعية" Agonistic Strategy). والكتاب الحالى موجه نحو تحقيق هذا الهدف الأخير. ويتحقق ذلك من خلال سلسلة من الحوارات مع المفكرين الأساسيين فى مجال التخصص (حتى ولو لم يكن

انتسابهم الأكاديمى الأساسى إلى مجال علم الاجتماع). الذين صاغوا أساليب جديدة بمثابة تحدٍ لتنظير الاجتماعى أو العلاقات الاجتماعية، ومن خلال ذلك طرحوا العديد من الاقتراحات الأساسية للاتجاه العام للنظرية والتطبيق على بساط البحث. وبطبيعة الحال ليس كل مُفكّر من هؤلاء يمكن أن يكون (أو يرغب أن يكون) جزءًا من هذا الكتاب. ولكن أولئك المشهود لهم بالأصالة الملفتة للنظر فى أعمالهم، حيث طوّر كل منهم أساليب نقدية وإبداعية جديدة فى التفكير، كما قدم كل منهم اتجاهًا نظريًا متميزًا فى قضية ما هو اجتماعى (والذى يرتبط بدوره بمجال من الاهتمامات الواقعية المتنوعة).

ومنهجية هذا العمل بسيطة حيث أجريت المقابلات على مدار عام (يونيه ٢٠٠٢ – يونيه ٢٠٠٣). فأخذت شكل المقابلات المباشرة (الوجه للوجه) حيثما أمكن ذلك (بتلر **Butler**، لاش **Lash**، روز **Rose**، لاتور **Latour**، بيك **Beck**، أورى **Urry**). وأسئلة واستجابات مكتوبة حيثما لم يتيسر (ساسن **Sassen**، فيرجيه **Verges**، باومان **Bauman**) مع إتاحة الفرصة لكل المستجوبين لمراجعة إجاباتهم قبل إرسالها للطباعة، كل مقابلة صُممت لتكشف بعدا مختلفا، واتجاهًا نظريًا لما هو اجتماعى **Social**. ففى الفصل الثانى بشرح مجموعة زيجمونت باومان تحوله حديثًا من علم اجتماع ما بعد الحديث أو علم اجتماع ما بعد الحداثة إلى تحليل لما يسميه هو الحداثة الدافقة **Liquid Modernity**.

ويستطرد بأن "ما بعد الحديث" لم يكن إلا اختيارًا مؤقتًا **Stopgap**، تقريرًا مرحليًا **Career Report** لبحث بعيد عن الاكتمال. حيث إنه يشير (يرمز) إلى أن العالم الاجتماعى قد حاد عما خُطط له من خلال شبكة الحداثة، إلاّ أنه ليس وحده المسئول عن السمات التى اكتسبها العالم فى المقابل. فرؤية باومان هى أننا لا نتحمل مسئولية نظرية وضعية نتيجة لهذا الموقف الجديد؛ فنظريته هى أننا دخلنا حقبة جديدة للحداثة الدافقة، واحدة تتميز بالسرعة المتزايدة للزوال. الريبة (الشك)

وعدم الأمان **Unsichesheit** بالنسبة لكل الأشكال الاجتماعية. ويؤكد على أن ما يعزز ذلك التحول عملية النزوع إلى الانفرادية **Individualization** التى أعاقت الاختيارات الفردية عن المشروعات والأفعال الجماعية حتى أن الأفراد اليوم باتوا يواجهون اختياراتهم الحياتية فى عزلة متزايدة. فالحياة فى ظل الحداثة المرنة فى المقابل، تبدو أكثر حرية عن ذى قبل، إلا أن هذه الحرية لها ثمنها فالأفراد الآن ليس أمامهم اختيار على تحمل مسئولية تصميمهم (إرادتهم) ولكن بدون التأثير التقليدى من السلطة الجمعية وفى نفس الوقت يقال إن أشكالاً اجتماعية للطبقة العالمية آخذة فى الظهور استنادًا إلى الاستقطاب الزائد بين الصفوات (النخب) العالمية (من لهم حرية الحراك عبر العالم ومن ثم منعزلون مكانيًا وسياسيًا عن أولئك المعارضين لهم) والتجمهرات المحلية (الذين لا يرتبطون فقط بعملياتهم، ولكنهم منشغلون معظم الوقت بالحريات الفردية بدلاً من الحريات الجماعية، دون مراعاة للصلة بينهما). والإجابة التى يقترحها باومان هى إعادة صياغة العلاقة بين المكان (المدى) العام والخاص، ومن ثم أولاً، يتم حماية المكان العام (**Ecclesia**) من سيطرة المصالح الخاصة. ثانيا، تنشيط ثنائية المكان العام والخاص (**Agora**) ليتمكن الأساس الجمعى للخاص أو القلاقل الشخصية من احتلال المقدمة.

ويكشف الفصل الثالث الحدود الفاصلة بين الأدب والنظرية الاجتماعية حيث تفترض جوديث بتلر **Butler – J** أن الأعمال الأدبية يمكن الاستفادة منها فى تصور مجال ما هو اجتماعى ليس فقط لأنها مماثلة أو تعكس الواقع الاجتماعى ولكن لأنها تساعد على كشف أساليب تحديد المعايير الاجتماعية على مستوى النطق والإلقاء (أو بدلاً من ذلك من خلال ما لا يقال أو ما يسقطه النص). ومع ذلك فإن بتلر تحذر من تقليص النظرية الاجتماعية ببساطة إلى تحليل لغوى أو استطرادى **Discursive** حيث إن اللغة وما هو اجتماعى ليس أمرًا واحدًا أو نفس الشيء، وتشرح بأن الاجتماعى لا يمكن تقليصه إلى حوار (خطاب) **discourse** يفهم كتشكيل تاريخى للغة، تشكيل متنقل عرضة للتمزق والتحول أو إلى قضية

لغوية ولكن اللغة تبرز بدقة من خلال الاتصال عندما نحاول التمييـز بـين اللغـة والاجتماعى. علاوة على ذلك، لا توجد طريقة لعزل (فصل) البعد اللغوى عن أى نظرية اجتماعية. إلا أن ذلك يختلف عن القول بأن كل النظرية الاجتماعية يمكـن تقليصها إلى نظرية لغوية؛ إنه يعنى فقط أن النظرية الاجتماعية لا تعمـل بـدون اللغة والأبعد من ذلك أن بتلر ترى أن أى تحديد للاجتماعى يحدث من خلال عملية تعيين للحدود. أو ببساطة من خلال محاكات مختارة، حيث يوضع خط بين النظرية والممارسة، بين ما يمكن حصره على أنه اجتماعى، وما هو غير اجتماعى، قبـل الاجتماعى أو حتى ما بعد الاجتماعى **Post- Social**.

وتستفسر بتلر عن مبادئ الاسـتثناء التـى تـؤطر الاسـتيعابات الحاليـة للاجتماعى وبذلك فإنها تؤكد الحدود التاريخية – علاقات القوة التى تقـرر وتمنـع استخدامات هذا المفهوم، ويعد هذا التحليل النقدى إيجابيًا وليس سلبيًا؛ لأنه يهـدف إلى طرح مفهوم الاجتماعى للحوار ويحثّ على إمكانية التغيير: " أعتقد أن إعـادة تفعيل فكرة الاجتماعى يمكن أن تعود بنا إلى فكرة قابلية البناء الاجتماعى للتحول، ومن ثم فإننى أعيد أحياء المصطلح بقدر ما هو متاح من الأمـل". وفـى الفـصل الرابع يهاجم برونولاتور **B.Latour** فكرة الاجتماعى من زاويـة مختلفـة للغايـة موضحًا أن الاجتماعى بمعناه الكلاسيكى (كالمجتمع) مجرد شاشة يـسقط عليهـا علماء الاجتماع بياناتهم، وهو فى حد ذاته لا يفسر شيئًا وبكلماته هو "فإن مفهـوم المجتمع، لا يفعل شيئًا، بل يؤكد، يعطى تأييدًا معنويًا ويسمح لعـالم الاجتمـاع أن يكون له رؤية عامة وأن له آثارًا معنوية ولكن ليس له عائد إمبيريقى".

ومن ثم يطور لاتور نظرية لا يرتبط فيها الاجتماعى بتـصور إسـتاتيكى للمجتمع (الذى قيل إنه لا يوجد)، ولكن ينبثق بدلاً من ذلك من خلال الارتباطـات المتحركة بين الأشياء أو ما قد يمكن تسميته علاقات (ارتباطات). هـذا الاتجـاه، المتأثر بعمل جبرابيل تارد **G.Tard** هو جـزء مـن علـم اجتمـاع الحراكـات

Mobilities، والذى كان قد استبعده من، أو أخمده، التــراث الــسوسيولوجى منــذ بدايته. ويؤكد لاتور أن مثل هذا الاتجاه إمبيريقى التوجه، ولكــن بتحريــف: إنــه يحاول أن يقتفى ما يقوله ويفعله الفاعلون بدلاً من كشف الحقائق التــى تتــضمنها أفعالهم وأبعد من ذلك يضع تحليل الأشياء فى بؤرة اهتماماته وذلك من خلال عدم التعامل معها ببساطة كسبب أو نتيجة للعلاقات الاجتماعية ولكــن كتوليفــات مــن الطبيعة والثقافة والتى لها أشكالها الديناميكية من القوة (السلطة).

هذه الفكرة لسلطة الشيء **Object Agency** تطفو مرة أخرى فــى الفــصل الخامس والذى من خلاله يسعى سكوت لاش **S. Lash**، مثل زيجمونت باومان **Z. Bauman**، إلى التحرك إلى ما وراء بعض أفكار نظرية ما بعد الحداثة التى عفــى عليها الزمن ويفعل هذا ليس من خلال اتخاذ موقف مضاد لما بعد الحداثة فى حــد ذاتها ولكن من خلال تحويل بؤرة تحليله لما يسميه "الأشكال التقنية للحيــاة" ومــا يبرز من خلال تلك النقلة هو شكل جديد من الحيوية السوسيولوجية **Sociological Vitalism**. ويشرح هو: "بالنسبة لى.. فإن ما بعد الحداثة **Postmodernity** تتحدد من خلال فن عمارة **Architecture** ما بعد الحديث من أنواع معينة مــن الآثــار الفنية أيضًا. وهذه الأنواع من الآثار الفنية والعمارة هى خلائط عشوائية لأشــكال بائدة فهى لا ترتبط بقوة الرغبة" بخطوط الانطلاق، بالحياة وأسلوب معيشتنا اليوم. ولا زلت أستخدم مصطلح الاتجاه الحيوى وليس (ما بعد الحديث) أنا لست ضد مــا بعد الحديث على الإطلاق، إلا أن مفاهيم مثل (الاتصال)، (معلومــات)، (حيــاة)، (إعلام) تؤدى نفس العمل الذى قامت به ما بعد الحداثة لى فى أواخر الثمانينيــات. هذا الاتجاه الحيوى **Vitalism** المستلهم بشخصيات متنوعة مثل هنرى بيرجــسون **H-Bergson**، جورج زيمل **G-Simmel**، جيلز ديليوز **G-Dleuze** تجتــاز نظريــة الإعلام التى لا تفصل بين الإعلام والمجتمع، بينما ترى فى المقابل عالمًا أصبحت فيــه العلاقــات الاجتماعيــة الكلاســيكية علاقــات إعلاميــة أو اتــصالية

Communicational. وهذا الاختفاء (الأفول) للرابطة الاجتماعيـة وراء الرابطـة الاتصالية ليس مع ذلك شيئًا يُرثيه لاش لأنه يرى بصورة ملائمة أن التطور التقنى ليس ببساطة شيئًا لا يمكن تحقيقه. واستنادًا إلى ذلك يقدم لاش إعلانًا إيجابيًا "نحـن نعيش فى ثقافة تقنية ويعنى هذا تأكيدها واستخدامها". ويعنى هذا، بنفس المدلول أن النظرية الاجتماعية (التى لا يزال لاش يمنحها دورًا هامًا) سوف تقنن نفسها، وإذا ما تواكبت مع سرعة العالم غير المباشر Mediated أصبحت منجـزة وتتلاشـى خلال أشكال جديدة من التدخل النقدى الذى يشبه الحدث كثيرًا، أقرب أكثـر إلـى الأحداث الفنية، تركيبات وتأديات.

العديد من أفكار الفصلين السابقين نشطت مرة أخرى فى الفصل الـسادس، حيث إن چون أورى J.Urry وعلى نفس درب لاتور يسعى لنقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة الحراك Mobility. ومع ذلك فإنه على خـلاف لاتـور يطبق تلك الفكرة على دراسة العولمة Globalization من خلال البحث عن طـرق تشابك العلاقات عبر العالم. ووجهة نظره هى أنه ليس هكذا ببساطة اختفـت دول قومية ولا مجتمعات. ولكن ارتباطهم معًا (بأسلوب سوسيولوجى كلاسيكى) بجانب قدرتهم للحد من حراك الأشكال الاجتماعية قد أصبحت أضعف بدرجة كبيرة.

ورد فعل أورى هو التحول بعيدًا عن تحليل الدولة القومية أو بدرجة أشـمل التشكيلات المجتمعية لندرس بدلاً منها طرق تدفق الكيانـات الآن عبـر الزمـان والمكان خلال الفضاءات الإلكترونية العالمية.

ولكن بينما كان الاتجاه فى الصياغات السابقة إلى دراسـة تلـك الكيانـات أو التدفقات بمعزل عن السياقات (البناءات) التى تتحرك من خلالها، يؤكد أورى علـى الحاجة إلى تنظير التدفقات والسياقات معًا، والذى يمكن أن يتم مـن خلالـه تحليـل الشبكات Networks: الأنساق الدينامية المنفتحة التى تنشأ من خلال العمليات الفعليـة التى تحدث من خلالها التدفقات. ويتطلب هذا بدوره أساليب جديدة للدراسة تلك التـى

تتناول الخصائص البارزة للأنساق بأساليب ديناميكية جديدة. وهذه يسميها أورى "الأساليب المتحركة" Mobile Methods وهى تركز ليس فقط على الارتباطات المختلفة بين "القوى البشرية" و"الأشياء المادية" بل تتبع كيانات مختلفة: الناس، الأشياء أو التدفقات المعلوماتية أو الثقافية – عبر الزمان والمكان لمعرفة كيف تتدفق، كيف أنها تشكل الشبكة، وكيف أنها فى حد ذاتها تتحول من خلال ذلك.

ويظل الفصل السابع مع مسألة العولمة إلا أنه يركز بصورة واضحة على الصلة بين المكان والسلطة Space and Power. فعلى غرار أورى ترى ساسكيا ساسن S.Sassen تحولاً بعيدًا عن "نظام ما بين الدول" Inter-State System كشكل تنظيمى سائد للعلاقات الاجتماعية، وفى نفس الوقت، التكاثر لتبادلات وتدفقات جديدة عبر الحدود. كما توضح أنه: مع هذا التشتت الجزئى أو الوهن على الأقل لِمَا هو قومى National كوحدة مكانية تأتى ظروف مُوَاتية لصعود وحدات ومستويات مكانية أخرى. إن الديناميات والعمليات التى أخذت الشكل الإقليمى أو وضعت على تلك المستويات المتنوعة يمكن أن تكون أساسًا: إقليمية، قومية، عالمية وعلى قمة ذلك توجد دوائر عالمية جديدة للنشاط الرأسمالى الذى يشارك ويُكوّن تلك التدرجات الجديدة والتى تعززه بدورها. وتنظر ساسن إلى هذا الوضع الجديد من خلال مدخل سوسيوجغرافى Socio-Geographical يعطى اهتمامًا وثيقًا لأنساق المدن والشبكات وفى نفس الأثناء يتجنب معارضات بسيطة مما هو قومى إلى عالمى. من هذا المنظور لا يعامل العالمى Global على أنه ذلك الذى يقبع خارج القومى National ولكن يلاحظ تغلغله خلال الأنظمة والتصورات المؤسسية القومية. ولدراسة هذا التفاعل إلى جانب ظهور أشكال اجتماعية جديدة عابرة القومية Transnational، هناك حاجة إلى بناء تصورات جديدة، تحديدًا تلك التى يمكن أن توفق بين مكونات عديدة متنوعة تعمل على مختلف المستويات دون فقدان الإحكام التحليلى.

ويتعرض أولريش بيك **Ulrich Beck** لمسألة العولمة في الفصل الثامن وذلك من خلاله تناوله قضية ما أسماه "القومية المنهجية"، أو الموقف الذى لا تزال فيه العلوم الاجتماعية إلى حد ما - ليس فقط علم الاجتماع، ولكن علم السياسة، القانون، التاريخ، الاقتصاد.... إلخ - حبيسة الدول القومية. وفى المقابل يقترح اتجاهين يمكن لنا أن نتحرك من خلالهما: أولهما أن نُسلّم بأن مساحات التجربة الحية لم تعد بعد قومية بدرجة حصرية، ليس على الأقل بسبب تزايد أعداد من يعيشون فى حيزين قوميين أو أكثر. ويرى بيك أن العالم اليوم يتميز بتزايد الأشكال المتدفقة للحياة، وتكاثر كيانات جديدة عابرة القومية، ومن ثم فهناك حاجة إلى أساليب سوسيولوجية جديدة لدراسة تلك التغيرات. وهذا يقودنا بدوره، إلى الاتجاه الثانى، نحو أشكال جديدة من العمل الإمبيريقى. ويقترح بيك بناء إطار مرجعى جديد يُعيد تحديد المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية من خلال منظورات عابرة للقومية والعالمية، ويستطرد أن هذا يمكن حدوثه عن طريق البحث الإمبيريقى فى مناطق مختلفة للتعرف على كيف أن الواقع فيما وراء التصنيفات السوسيولوجية يُغيّر نفسه.

ويمكن لذلك أن يحدث فقط من خلال الانتقال إلى ما وراء القومية المنهجية إلى المنهجية الكوزموبوليتانية **Methodological Cosmopoletanism** والذى يُعيد تحديد المفاهيم الأساسية (مثل القوة) من منظور عالمى. ويعنى ذلك بالنسبة لبيك، فوق كل هذا، التغلب على قيود علم الاجتماع القومى ويصاحب ذلك التفكير فى المجتمع من جديد.

وفى الفصل التاسع يربط نيكولاس روز **N.Rose** التحليل الاجتماعى بقضايا السلطة **Power** والحكومة **Government** من خلال مدخل استلهمه من عمل ميشيل فوكوه **Michel Foucault** ووجهة نظر روز هى أن الاجتماعى ليس هو "المجتمع" وليس "الحياة الاجتماعية" نفسها كما أنه ليس "العلاقات الاجتماعية". حيث قيل إنه ظهر فى القرن التاسع عشر من خلال إستراتيجيات الحكومات الليبرالية التى

بدورها، أدت إلى ظهور أنظمة رفاهية جديدة ومدى ما يرتبط بها من التزامات فردية. ويرى روز أنه من الآن فصاعدًا يستخدم المصطلح كموصف (مؤهل) لكل أنواع الأشياء يشمل ذلك التأمين الاجتماعى، الحقوق الاجتماعية، الأخصائيين الاجتماعيين، وفى الحقيقة كل مجال تخصص الاجتماعى الذى هو علم الاجتماع.

ويتساءل لماذا جاء الاجتماعى إلى الوجود بهذه الطريقة. كيف تطور فيما بعد إلى حتمية سياسية **Political Imperative** (فإذا كان للحكومة أن تكون شرعية وفعالة فعليها أن تكون اجتماعية)، وحتمية فكرية **Intellectual Imperative** (حتى نفهم هذه السمة أو تلك للحياة البشرية يجب أن نهتم بجوانبها الاجتماعية). تلك التطورات حللت بمساعدة أسلوب البحث عن الأصل (الأساس) **Genealogical Method**، أو من خلال سلسلة من المناهج التاريخية التى لا تبحث عن حقيقة عامة للتاريخ ولكن عن شتات ضئيلة للماضى (غالبًا ما تكبح أو تستبعد) الذى يظهر غزارة وتنوع الأحداث المتشابكة المؤدية إلى الحاضر. إنه من خلال هذا العمل التاريخى بالنسبة لروز نكتسب فهمًا نقديًا للتطورات الحالية (مثل الظهور الحديث لروح – السياسة أو العبقرية للمجتمع المحلى) وربما يتيح ذلك إمكانات جديدة للمستقبل (مثلاً من خلال ابتكار سياسات ما بعد الاجتماعى الراديكالية).

فى الفصل الأخير تستخدم فرانسوا ڤيرجيه **Françoise Vergen** علم الأنساب (الأصول) **Genealogy** إلى جانب سلسلة من أدوات التخصصات البينية **Interdisciplenary** لتذكرنا بالعلاقات الوثيقة التى أقيمت، وربما لا تزال حتى قائمة، بين الحداثة الغربية والبحث عن الإمبراطورية، حيث وصف تحديدًا، سلسلة من الروابط التاريخية والسياسية بين النظام الجمهورى والاستعمار. تلك الروابط تدعم فى جوانب عديدة الأفكار الحديثة للمواطنة، الحقوق، الحرية، الدولة، وحتى الاجتماعى، ولا تزال أبعاد الاجتماعى،

السياسي، أو الفلسفى لم تُستكشف بعد بالكامل. بالنسبة لڤيرجيه، مع ذلك تبقى مسألة الاستعمار محورية ليس على الأقل لأن النظام الجمهورى مسألة رئيسية مرة أخرى فى الجدل السياسى ولكن لأن مظاهر النظام الجمهورى الاستعمارى الفرنسى مثل "رسالة التمدين" **Civilizing Mission** والتدخل المبرر فى الدول الملكية، عادت تشغلنا. فيما وراء ذلك ينسحب الاهتمام إلى التواجد المستمر لمُستَعمَرات ما بعد الحقبة الاستعمارية، حيث تحررت المجتمعات من حالتها الاستعمارية ولكنها لم تحرر من بنيتها الاستعمارية أو ظلت مرتبطة بالنموذج الاستعمارى السياسى حتى الآن حيث تُفهَم الحرية من خلال نظرة مثالية أو رومانسية للدولة القومية. توجد تلك المستعمرات جنبًا إلى جنب أو بداخل "مناطق رمادية" جديدة للعولمة، مناطق سقطت جميعها بسهولة كبيرة بعيدًا عن الوعى الغربى، والتى ابتُلِيَت اليوم بالفقر، والفساد، والعنف بدرجة متزايدة وتستخدم ڤيرجيه سلسلة من المفاهيم بما فيها الخلط اللغوى (الكريبولية) **Creolization**، خلط الأجناس **Hybridity**، التوليف "التهجين" **Metissage**، والقوة الحيوية **Bio-Power**، لفهم هذا الموقف الجديد وبينما تحرص على ألاّ تقع فى الاندفاع نحو التنظير، تمنح النظرية الاجتماعية دورًا هامًا يتمثل جزء منه فى القيام بتحليل نقدى للأفكار مثل: الأمة **Nation**، العمل اللا مادى **Immaterial**، رأس المال عابر القومية، والمقاومة.

تلك المقابلات تمثل سلسلة من المداخل النظرية المختلفة لدراسة العالم المعاصر إلى جانب ذلك ترسم الاتجاهات المحتملة التى يمكن للنظرية الاجتماعية أن تتطور من خلالها. لقد صممت لتوجه فكرًا نقديًا لدراسة التحولات الكبيرة التى تحدث اليوم بما فى ذلك العولمة أو الامتداد عبر القوميات **Transnationalization** لعلاقات اجتماعية أو سياسية محددة، التوسط المتزايد للحياة الاجتماعية من خلال تقنيات الاتصالات الجديدة، والسيطرة أو السلطة

المتزايدة للتقنيات أو الأشياء وظهور أشكال متدفقة **Fluid**، وعــابرة **Transient** للمخالطة الاجتماعية **Sociality** بصورة متزايدة. تلك القائمة من التحولات ليست شاملة بكل تأكيد، وهناك تطورات أخرى هامة لــم تتــضمن هنــا. إلا أن هــذه المقابلات تهدف بلا شك إلى تحقيق حسم أو تقارب نظرى فضلاً عن هدفها للحثّ على استقصاء وجدل أبعد، ومثل هذا الاستقصاء قد يحدث من خلال عــدد مــن الاتجاهات على سبيل المثال: ما أنواع السلطة التى تبرز مــن خــلال التحــول الاجتماعى والسياسى المعاصر؟ كيف يمكن للنظرية أن تواجــه تلــك المنــاطق الرمادية للعولمة التى نادرًا جدًا ما تدخل أفق التفكير الــسوسيولوجى؟ مــا هــو مستقبل الموضوع الإنسانى وهل يمكن إدراك تصور ما وراء الإنسانى لما هــو اجتماعى؟ كيف نفكر فى النوع الاجتماعى فــى مقابــل تلــك الخلفيــة للتغيــر الاجتماعى – التقنى؟ ومع التسليم بسرعة التغير فى المجتمــع المعاصــر، مــا مستقبل النظرية التى دائمًا ما كانت أمرًا سقيمًا ومملاً؟ هل يجب أن تتأقلم ذاتيــا مع التقنية لتتواكب معها؟

مثل هذه التساؤلات مع غيرها، أثيرت فى سياق تلك المقــابلات وتتطلــب جهدًا مفصلاً ومتواصلاً. ومن المؤمّل أن يفتح هذا الكتاب اتجاهات جديــدة يمكــن لهذا الجهد أن ينطلق من خلالها. أشياء مثيرة يمكن أن تحدث أثناء المقابلة، لــيس أقلها أن الحوار النقدى المتواصل يعد ممارسة للتحدى والتحدى المــضاد، والــذى يمكن أن يسفر عنه أفكار جديدة، توجهات نظرية، على أدنى تقدير تظهر بــدايات جديدة (عمليًا من المستحيل أن تنتهى حوارًا عند نفس النقطة التى بدأت عندها حيث دائمًا ما يحدث تغيرات) ومع تذكر أنه ليس هدفى أن أُنوه إلى ما يجب أن يــستفيده المرء من هذا العمل، حيث إن تلك الوصفة سوف تكون فــى الاتجــاه المعــاكس للأساس التنافسى والمناوئ لصيغة المقابلة – كل ما يمكن أن نأمله أن قُــرّاء هــذا الكتاب سوف يتحفزون لطرح تساؤلاتهم حول ما يحيط بهم من عوالم، ومــن ثــم تبرز نتيجة لذلك نجاحات جديدة للنظرية الاجتماعية.

REFERENCES

Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production.* St Louis: Telos.

Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign.* St Louis: Telos.

Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities.* New York: Semiotext (e).

Baudrillard, J. (1990) *Seduction.* Basingstoke: Macmillan.

Baudrillard, J. (1993) *The Transparency of Evil.* London: Verso.

Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization.* Cambridge: Polity.

Castells, M. (2001) *The Internet Galaxy.* Oxford: Oxford University Press.

Dean, M. (1999) *Governmentality.* London: Sage.

Donzelot, J. (1979) *The Policing of Families.* London: Hutchinson.

Donzelot, J. (1984) *L'invention du social.* Paris: Fayard.

Foucault, M. (1991) 'Govemmentality', in G. Burchell, C.Gordon and P.

Miller (eds) The Foucault Effect. London: Harvester Wheatsheaf.

Fukuyama, F. (2000) *The Great Disruption.* London: Profile.

Fukuyama, F. (2003) *Our Posthuman Future.* London: Profile.

Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women.* London: Free Association Books.

Hayles, N.K. (1999) *How We Became Posthuman.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Joyce, P. (ed.) (2002) *The Social in Question.* London: Routledge.

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition.* Manchester: Manchester University Press.

Lyotard. J.-F. (1991) *The Inhuman: Reflections on Time.* Cambridge: Polity.

Maffesoli, M. (1995) *The Time of the Tribes.* London: Sage.

Marx, K. (1978) 'The German Ideology', in R. C. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (2nd ed). New York: Norton.

Marx, K. (1992) 'On the Jewish Question', in L. Colletti (ed.) *Karl Marx: Early Writings.* Harmondsworth: Penguin.

McLuhan, M. (1964) *Understanding Media.* London: Routledge.

Robertson, R. (1992) *Globalization.* London: Sage.

Rose, G. (1984) *Dialectic of Nihilism.* Oxford: Blackwell.

Rose, G. (1992) *The Broken Middle.* Oxford: Blackwell.

Wallerstein, I. (1991) *Unthinking Social Science.* Cambridge: Polity.

Waters, M. (2000) *Globalization.* London: Routledge.

Weber, M. (1970) *From Max Weber: Essays in Sociology.* London: Routledge and Kegan Paul.

Weber, M. (1978) *Economy and Society.* Berkeley, CA: University of California Press.

الفصل الثانى

زيجمونت باومان

المخالطة الاجتماعية الدافقـة

ن.ج N.G (*)

يعرفك الكثيرون (سواء كان ذلك خطأ أو صواب) كعالم اجتماع لما بعد الحداثة، أو حتى عالم اجتماع ما بعد الحداثة، ومع هذا فقد أعلنت حديثًا عن ظهور حالة جديدة، دافقة للحداثة، وبهذا فقد نأيت بنفسك على ما يبدو من "ما بعد الحديث". ولكن كيف تختلف الحداثة "الدافقة" عن الحداثة الصناعية، ما بعد الحداثة، أو مما يسميه مفكرون آخرون "الحداثة الانعكاسية"؟.

ز.ب Z.B

النظرية كلها انتقائية حيث لا توجد نظرية لكل شيء تماما كما أنه لا يمكن أن تكون هناك خريطة لكل شيء وهو ما أكده جورج لويس بورجس بعيدًا عن أى شك مبرر. فى حقيقة الأمر أعتقد أن التنظير ينبعث من الحاجة إلى الاختيار (أى اتخاذ القرار بشأن الموضوعات المناسبة أو ذات الصلة كما يفضل ألفريد شوتز Alfred Schutz أن يقول: إضاءة بعض النقاط وإخفاء كل ما عداها). فقد تكون الخريطة الكاملة للعالم فكرة شغوفة شائقة إلا أنها قد تخلف ما قد تم تحديده غير مرتب وعديم الفائدة كما من قبل رسمه وقد تترك المسافر غائصًا فى فيضان من الإشارات وتائهًا كما كان عليه الحال من قبل. فالنظريات تتفاوت ليس فقط فى قابليتها للانتقاء ولكن أيضًا فيما يتم انتقاؤه. والانتقاء بدوره لا يمكن (وسوف لا يمكن إذا كانت هناك رغبة للاستفادة) تجنبه، المهم هو القيام بالانتقاء الصائب أو انتقاء أفضل من الذى تنوى النظرية أن تُحسنه، تكمله أو تستبدله. وذلك لتركيز البحث والضوء بطريقة تساعد فى التوجيه وتحديد الاتجاه ليس فقط على الطرق

(*) يتم الإشارة إلى أسماء المحاورين بالحروف الأولى.

والتقاطعات، ولكن أيضًا فى المستنقعات والأماكن المفخخة. أنت على حق، فقد ابتعدت بنفسى لفترة مضت عن شبكة ما بعد الحديث لخريطة العالم، ساعد على ذلك عدد من الأسباب.

لنبدأ بكون ما بعد الحديث "Postmodern" ليس إلا اختيارًا مؤقتًا **Stopgap Choice**، تقريرًا مهنيًا لبحث بعيد عن الاكتمال - إنها إشارة إلى أن العالم الاجتماعى لم يعد كذلك الذى رسمته شبكة الحداثة (خاصة، المسارات، والشراك، والأماكن المتغيرة) ولكن ليس التزامًا بصورة فردية بسبب تلك الملامح التى اكتسبها العالم. وقد أدى ما بعد الحديث وظيفته التمهيدية، التوضيحية، حيث أثار الانتباه ووجه الاستكشاف إلى الاتجاه الصحيح. لم يكن بوسعه أن يقدم أكثر من ذلك حتى أنه فاق حدود فائدته أو لنقل إنه أفنى نفسه فى سبيل واجبه. والآن يمكن أن نتحدث عن عالمنا الحالى أكثر عمّا هو بالنسبة للعالم القديم المختلف. لقد نضجنا، إن جاز التعبير، لنتقدم (لنخاطر) بنظرية إيجابية بقدر حداثتها. لقد تصدع ما بعد الحديث منذ البداية: كل المتنصلين لم يصمدوا، مما أوحى بانتهاء الحداثة. ولم تفد الاحتجاجات كثيرًا، حتى وإن كانت بقوة احتجاجات ليوتارد **Lyotard**، (يمكن للمرء أن يكون محدثًا قبل أن يكون أولاً فيما بعد الحداثة) - وليكن إصرارى وحده على أن "ما بعد الحداثة هو الحداثة مطروحًا منها وهمًا" - لا شيء يفيد إذا عنت الكلمات أى شيء حيث إن ما بعد إكس **X** سوف يعنى دائمًا شيئًا تركه إكس **X** وراءه. فى الوقت المناسب، تصدعات أكثر أصبحت أوضح بالنسبة لى - سوف أذكر فقط اثنتين منها: واحدة إن جاز التعبير، إيجابية: حجب ما بعد الحديث الكثير من التحطيم أو الإفساد، الابتعاد عن عادات تنظيرية معينة، الأطر المعرفية، الافتراضات الضمنية المترسبة فى أعقاب قرن من المعارضة الطائلة لشبكة الحداثة. لم يستطع فكر ما بعد الحداثة إلا الالتصاق بالأجندة التى وضعها الحديث، محددًا نفسه غالبًا فى إعادة ترتيب الزوائد والنواقص. وإذا نحينا التنظيم

جانبًا فإن محاولة تفهم حداثة الحالة الاجتماعية لوقتنا الحالى تسير على هداها، ومنطق هذه الحالة التى يقضى بصياغتها لأجندتها، وإن عليها قطع حبلها السرى. رمزيًا، يعنى ذلك الحاجة إلى التخلى عن المصطلحات الفنية التى شكلت الحماسة، والعزيمة، وحرية الفكر الضرورية للقيام بذلك. الثانية، كانت ذاتية: فأنا أُفَضِّل أن أختار رفاق مهدى وأصحابى بنفسى. فقد نما الانتساب إلى معسكر ما بعد الحداثة بصورة أكثر بغضًا وكراهية يوم أن شطحت كتابات ما بعد الحداثة أبعد وأبعد ليتغنى أكثر من أى شيء آخر التغنى بمدح العالم الرائع بتحرره المطلق بدلاً من إخضاعه للتدقيق النقدى. وبات الألم أكثر قسوة فى النهاية، باستخدام مصطلح جاهز مغلف بطبقة كثيفة وسميكة من المعانى الشائبة، ووجدت أنه من الصعب بالنسبة لى أن أبعث برسالتى من خلالها، والكثير من القراء مع بعض التبرير، يقرأ ما بين عباراتى معانى غير متعمدة تمامًا. كان لدىّ (ولا زالت) تحفظاتى حول مسميات بديلة اقترحت لحالتنا المعاصرة Contemporaniety "الحداثة المتأخرة" Late modernity، كيف عرفنا أنها متأخرة؟ فكلمة "متأخرة" إذا ما اُستخدِمَت بصورة صحيحة توحى بالانغلاق (النهاية) Closure، المرحلة الأخيرة، (فى الحقيقة ما الذى يتوقعه أحد أن يأتى بعد المتأخرة؟ المتأخرة جدًا؟ ما بعد التأخر؟ - كما أنها توحى أيضًا إلى حد كبير بأننا كعلماء اجتماع، على خلاف العرافين Soothsayers، والمستبصرين Clairvoyants الذين ليس لديهم أى أدوات للتنبؤ بالمستقبل ويجب علينا أن نحصر أنفسنا بالتعامل مع قوائم من الاتجاهات) نتحمل مسئولية أن نفترض. ارتدادى Reflexive ؟ لقد شممت رائحة نتنة هنا. أنا أشك أنه بصياغة هذا المصطلح نحن (كمفكرين محترفين) نسقط معرفتنا غير المؤكدة على العالم الاجتماعى على إطلاقه، أو نعيد تشكيل Reforming لغز حقيقى احترافى فى صورة رؤية خيالية شائعة: بينما هذا العالم هناك يتميز بفن الانعكاس الذابل والباهت (ذواتنا هى ثقافة النسيان والنفَس القصير - وهما العدوان الرئيسيان للانعكاس) - ربما أميل إلى

الحداثة الفائقة **Surmodernité** لجورج بالانديير **G.Balondier** أو الحداثة المفرطة **Hypermoderinity** لبول ڤيريليو **P.Verulo** وجون أرميتاج **John Armitage.** أليست هذه المصطلحات تشبه مصطلح "ما بعد الحداثة" قشرية (ظاهرية للغايـــة)، غير ملزمة أكثر من اللازم لتوجه وترصد الفكر النظرى؟

ن.ج N.G

أنت تستخدم مجازًا كلمة "سائل" **Liquid** لتوحى بأن البناءات الاجتماعيـــة الجامدة، الثقيلة السابقة أصبحت أخف وزنًا وأكثر انتشارًا وحراكًا. إلا أنه ومـــع خطورة الالتزام الحرفى أكثر مما ينبغى عند قراءة تلك الاستعارة "سائل" فإن كل السوائل لا تنساب بحرية، فالبعض أثقل من الجوامد وبعضها يحتاج إلى تـــشكيل، والبعض الآخر بحاجة إلى الضبط. وتعنى سوائل مختلفة (الدم، المنـــى، مـــثلاً) أشياءً مختلفة تمامًا. إلى ماذا، إذن، تشير "سائل" الحداثة الدافقة؟ ما الذى يتـــدفق بالضبط: الناس، المعلومات، الإشارات، السلع الصلبة (لأن حتى هذه ليست نفس الشيء، ولا نفس السائل)؟ هل توجد معدلات مختلفة للتدفق للأنواع المختلفة مـــن السوائل؟ وبين ماذا تتدفق هذه السوائل؟ هل يوجد مثلاً تبادلات منتظمة بين نقاط التقاء أساسية معينة (مثل المدن) مما يؤدى إلى تكـــوّن شـــبكة مـــن العلاقـــات الرأسمالية المتقدمة؟.

ز.ب Z.B

لقد حاولت أن أشرح بوضوح قدر استطاعتى لماذا اخترت "سائل" كاستعارة "مجازية" للتعبير عن الوضع الحالى للحداثة – انظر، تحديدًا مقدمة كتابى "الحداثـــة المتدفقة" **Liquid Modernity (Bauman, 2000)**. حيث أكدت فيه على عدم الخلط

بين "السلاسة" Liquidity أو "السيولة" Fluidity و"خفة الوزن" Lightness - لأنه خطأ ترسّخ فى تعاملاتنا اللغوية (حيث نربط خفة الوزن أو انعدام الوزن Lightness or Weightlessness بالحراك Mobility والتحول Inconstancy) أوضحت أن تلك العلاقة تستند إلى استنتاج غير مأمون بخبرة تنقله.....، فالذى يفصل بين السوائل والجوامد هو السلاسة Looseness والهشاشة Frailty لجزيئات كليهما، وليس لجاذبيتهم النوعية. تمتلك السوائل خاصية ليست لدى الجوامد تجعل هذه الخاصية السوائل استعارة تتوافق مع زماننا، إنها عدم القدرة الفعلية للسوائل للحفاظ على شكلها بذاتها لفترة طويلة. التدفق "Flow"، الخاصية المحددة لكل السوائل، يعنى التغير المستمر غير المنعكس للوضع المتبادل للأجزاء التى (بسبب وهن ما يربط جزيئاتها) يمكن أن تتدفق حتى مع أضعف الضغوط. فالسوائل، وفقًا لدائرة المعارف البريطانية، عرضة بسبب هذا التغير المستمر فى الشكل عند تعرضها للضغط. واستخدامها كاستعارة للمرحلة الحالية للحداثة، لأن السوائل تبرز الهشاشة Brittleness والقابلية للانكسار Breakability، خاصية التشكل للعلاقات بين البشر. خاصية أخرى تدعم الفائدة المجازية للسوائل: حساسيتها، إن جاز التعبير، للوقت - مرة أخرى على عكس الجوامد، التى يمكن وصفها بتشكلها لإلغاء تأثير الوقت. العديد من الأشياء تنساب فى وضعية سائلة حديثة - إلا أنه فى أغلب الحالات تعد هذه ملاحظة مبتذلة، وتافهة كذلك. بعد كل هذا، القول بأن السلع والمعلومات تنساب فيه مبالغة كعبارات مثل: "تهب الرياح" أو "تتدفق الأنهار" فالسمة الجديدة الحقيقية لهذا العالم الاجتماعى، والتى تجعل من المقنع أن نسمى الحداثة الحالية "سائلة" فى مقابل الإشكالية الأخرى المبكرة المألوفة للعالم الحديث، هى تلك السيولة المستمرة والتى يتعذر إدراكها لأشياء صاغتها الحداثة فى شكلها الابتدائى فى صورة جامدة وثابتة: الأماكن البشرية فى العالم الاجتماعى والروابط بين البشر - خاصة الأخيرة، حيث تشترط سيولتها (رغم أنها لا تحددها بذاتها)

سيولة الأولى. إنها العلاقات التى نُحيّت جانبًا بصورة متصاعدة واُستبدلت بفاعلية الارتباط. إذا لم يستطع المرء أن يفرغ ما لديه من المعنى الأصلى (النقى) لكلمة "علاقة" ولا يزال القاموس، الموضة هو فقط ما يمكن أن يستخدمه المرء، كما اقترح دريدا **Sous Rature. Derrida** ضم، أو يتعين عليه على الأقل أن يتذكر أنه، ولنستخدم مصطلح أورليش بيك **Urlich Beck** لفظة صماء (بلا روح) **Zombie term**. الحداثة ككل تعنى تحديثًا مستمرًا، ومفرطًا (لا توجد حالة حداثة، فقط عملية، تتوقف الحداثة فى اللحظة التى تحدد فيها عملية الحداثة التوقف)، وكل التحديث يكمن فى الانطلاق، والتحرر، وانصهار الجوامد...إلخ، وبعبارة أخرى تفكيك الأنساق المستقرة أو إضعاف قبضتها على الأقل. منذ البداية، حرمت الحداثة نسيج العلاقات الإنسانية من قوة تماسكه السابقة، تفككت، وتهلهلت، كان من المتوقع أن يبحث الناس عن مضاجع جديدة ويمكنوا أنفسهم منها مستفيدين بمياراتهم ومواردهم، حتى لو اختاروا البقاء فى مكانهم الذى ترعرعوا فيه (إنه لا يكفى أن تكون برجوازيًا، حذّر من ذلك جان بول سارتر **Jean - Paul Sartre**، فالمرء بحاجة إلى أن يستمتع بحياته كبرجوازى). فما هو الجديد هنا؟ الجديد فى هذا أن يستمر الانطلاق (التحرر) بلا قيود مرمى البصر، وظهورها غير محتمل. فى البداية، تنوع حقيقى للحداثة، التحرر كان مرحلة ضرورية على الطريق من أجل التماسك، حيث لم يكن لذلك إلا قيمة فعالة فى تحويل ما اُعتيد عليه كمُسلّمة إلى مهمة **Task** (بما يشبه كثيرًا مرحلة التجرد أو التفكك الوسيطة للمخطط ثلاثى التقسيم لأرنولد فان جينيب **Arnold Van Gennep**/ فيكتور تيرنر **Victor Turner** لطقوس المرور). الجوامد التى لم تنصهر لكى تبقى نسيجًا متناغمًا **Melton** ولكن لكى يعاد صياغتها (تشكيلها) فى قوالب نصل بها إلى مستوى مجتمع أفضل تصميمًا ومنطقى التنظيم إذا كان هناك "مشروع للحداثة" من قبل، فإنه البحث عن

حالة من الكمال، حالة تستوعب كل ما هو أبعد من تغيرات، بينمـــا أوجـــدت أولاً تغيرات لم تكن مطلوبة وغير مرغوبة، كل ما هو أبعد من تغيرات سوف يكـــون للأسوأ. مع ذلك تلك هى الحالة ولا أكثر. من اليسير أن تدخل فى ارتباطات لكـــن من الأيسر أن تتخلى عنها. لا أُنجز الكثير (ومع هذا توجد رغبة فى تحقيق المزيد) لمنعهم من تحقيق أى سلطة مهيمنة، التزامات طويلة الأجل دون خيـــار للـــتخلص منها عند الحاجة بلا تردد غير مبرر وليست ممكنة لأنـــه يختارهـــا مـــن يختـــار بعقلانية. العلاقات كالحب كما صورها أنتونى جيدنز **Anthony Giddens** متدفقة – تنتهى (أو على الأقل متوقع لها أن تنتهى) طالما يراها كل من الجانبين مُرضِيَة. ووفقًا لجوديث بيكر **Judith Baker**، مؤلفة أدلة العلاقات الأكثر مبيعًا، فإن معظـــم العلاقات أُقيمَت لتنتهى خلال فترة لا تزيد عن خمس سنوات – فترة كافية لتمضى منذ الافتتان عبر مرحلة الارتباط وتهبط فى مرحلة "لماذا أنا هنـــا"؟. مـــع تـــدفق الشراكات وغيرها من الارتباطات تكون **Lebenswelt** فـــى ســـيولة. أو لنـــصغها بعبارة أخرى: إنه العالم، ما إن يصبح فيه الحكم المستند إلى قاعـــدة بلهـــاء بيـــد اللاعبين فى لعبة تتغير فيها القواعد مع استمراريتها – وذلك على ما يبدو بطريقة متقلبة وصعب التنبؤ بها.

ن.ج N.G

ما الذى قد يكون عليه "الاجتماعى" **Social** فى الحداثة المتدفقة؟ هل ما يزال قائمًا؟ وهل يعنى انطلاقة الحداثة المتدفقة بالـــضرورة تغييـــر أســـلوب دراستنا للأشكال الاجتماعية؟ هل نحن بحاجة إلى تطوير أســـاليب ومفـــاهيم جديدة للقيام بذلك؟.

ز.ب Z.B

لكى يعلمنى أساتذتى علم النفس الاجتماعى لنصف قـرن مـضى اسـتخدم أساتذتى بالجامعة تجارب معملية على فئران يتعلمون طريقهم داخل متاهـة **Maze** بحثًا عن قطعة من شحم الخنزير **Lard**. زملائى من الطلاب شأنهم شأن الأسـاتذة وجدوا فى موضوع فئران المتاهة توافقًا تامًا مع جوهر تجربتهم الحياتية. حقيقـة، فإن العالم الاجتماعى بالنسبة لنا كالمتاهة المحفورة فى الصخر يجب أن يكون قـد ظهر لزيثوس **Theseus**. وفى عالم جامد (صارم) بصلابته وسرعته، تقسيم الثابت والصارم للعمل، دروبه المهنية، تمايزاته الطبقية، تدرجاته فى الـسلطة، روابطـه الزواجية الباقية، حتى تنقضى بالموت......إلخ، المهارات الاجتماعية – المهارات الاجتماعية الوحيدة هى المطلوبة دائمًا – تكمن على ما يبدو فى تذكر الشكل الثابت للعالم ومواءمة سلوك الفرد مع هذا الشكل – يبدو الأمر مثيرًا للحساسية أن نقـيس ذكاء الفئران (والبشر فى المقابل) عن طريق قدرة الفئران أو البشر على مجـرد أداء: الاكتساب بأساليب التعلم الروتينية ما سوف يـستفاد منـه علـى الـدوام – المواءمة –، التكيف، التعود، برزت بثبات كمصطلحات أساسـية حيثمـا طُـرح "الاجتماعى" للمناقشة. يدور "الاجتماعى" حول الامتثال **Conformity**، والباقى عن اللا معيارية **Anomie**، الخروج عن المألوف "الـشذوذ" **Anomaly**، البـاثولوجى **Pathology** أو الانحـراف **Deviance**: غيـر الاجتمـاعى **A-social**، عكـس الاجتماعى **Anti-social**، مع ذلك ماذا لو أن المتاهة كانت مُكوَّنة مـن تقـسيمات قائمة على العجلات، وغيرت الحوائط "الجدران" موقعها بسرعة، ربما أسرع مـن محاولة الفئران الانطلاق بحثًا عن الطعام، ولو تحركت الغنيمـة الـشهية أيـضًا، وبسرعة، ولو أن المستهدف من البحث بدأ يفقد جاذبيته مبكرًا قبل أن تـصل إليـه الفئران، بينما استمالت إغراءات أخرى مماثلة، قصيرة الأجل، اهتمامهم وحوّلـت رغبتهم بعيدًا؟ لم يحدث هذا الموقف للسلوكيين الذين يطبقون ذلك فى معاملهم. كما

أنه لنصف قرن مضى لو حدثت فى الواقع لكانت أمرًا شاذًا فى الحقيقة: سوف تكون مغايرة بصورة غير متوقعة لخبرة أولئك الذين يستنيرون بنتائجهم المعملية.

ومع ذلك، فهذا هو الوضع الحديث الدافق لما هو "اجتماعى" **Social**. فى مثل هذا الوضع، قد يتوقع المرء كما يزعم الأمريكان، لعبة كرة مختلفة تمامًا.......... وهى لعبة مختلفة.

فى الوضع المتغير، التعلم (الذى كان معتادًا فيما سبق أنه الوضع الأساسى لكوننا فى العالم والأساس لكل نجاح فى الحياة). فَقَد الكثير من قيمة البقاء، التى يدّعى ويتباهى فى وقت يفترض، ولسبب مُقنع، أنه النجاح الذى يعتمد على الاكتساب والتحصن باستجابات معتادة فى المواقف المتكررة.

هذا الافتراض، على الرغم من أن له معنى فقط إذا دعمه افتراض آخر: تلك المواقف قد تتكرر حقًا وقد تتطلب فى كل مرة نفس الاستجابات كما كان من قبل. حيث كان السلوك الروتينى مغنمًا - فى عالم يسير على وتيرة واحدة.

الآن، ومع ذلك، سقط قاع تلك الحاوية المحكمة، صلبة التكوين، والتى تتوافق التحديات والاستجابات مع بعضها البعض مرة واحدة وإلى الأبد وتبقى على هذه الحال ما استغرق تحقيق المهام الحياتية من وقت.

الروتين، وما يتطلبه من عادات، وما ينتج عنه من تعلم لا يفيد طويلاً. فى الوضع الدافق، المرونة، هى عنوان العقلانية. المهارات لا تنتفع بعاداتها طويلاً لأن ما كان بالأمس ضربة معلم **Masterstroke** قد يبدو اليوم تافهًا. **Inane** أو انتحارًا بمعنى الكلمة. تمامًا تمثل الالتزامات طويلة الأجل تهديدًا للمستقبل المرهون. فالعادات بمثابة عبء يُطوّق الحاضر بدرجة خانقة، التعلم قد يسلب القوة فى الماضى البعيد كما يمنحها فى المدى القصير. فالإستراتيجية الواعدة للحياة تلك التى تشتمل على التعلم والنسيان، على الرغم من أن كيفية تجميعها معًا بالنسب

السليمة لكليهما متروكة لتخمين أى فرد. أنت واقعي كمشروعك السابق. هكذا يُحذّر خبراء المهنة. ويمكن أن نضيف، أن مهاراتك ومعرفتك حقيقية (واقعية) حسب آخر تطبيق لها. الاجتماعى The Social مهما قد تعنيه تلك الكلمة المميزة، تذكرنا فى مثل هذه الظروف بذلك النوع من النشاط الذى أقدمت عليه بينلوب Penelop زوجة أوديسيس Odysseus، معلم سابق، مما جعلها مشهورة: عندما قامت ليلاً بشق (تمزيق) ثيابها التى نسجتها أثناء النهار. فالمخالطة الاجتماعية الحديثة - المتدفقة (المصطلح الذى أميل إليه لأنه يؤكد الصورة المتدرجة Processuality للعلاقات، تذكرنا بالنمذجة بدلاً من الأنماط Patterns، التشكيل بدلاً من الأشكال، شيء ما فى حالة التحول بثبات، لم ينته وقابل للإلغاء Revocable) يتجلى أكثر فى تجميع العلاقات كما فى الاحتفاظ بها مفككة فى صورة بارزة.

هل نحن بحاجة إلى أساليب منهجية ومفاهيم جديدة للتعامل مع هذا الواقع الجديد؟. بوضوح، إلا أن تقديم تلك القضية بهذه الصورة يعنى وضع العربة أمام الحصان. نحتاج المفاهيم لنستوعب أهداف المعرفة، بينما نحتاج الأساليب المنهجية لنجعلها قابلة للاستيعاب. ونتعامل مع المفاهيم والأساليب المنهجية ونحن نشق طريقنا باجتهاد ومعاناة من خلال سلسلة لا نهاية لها من المحاولة والخطأ لكى نحكم قبضتنا بشق الأنفس على الوقائع الغامضة والمتقلبة. فى سياق عملى وجدت أنه من المفيد، على سبيل المثال، التمييز بين: المخالطات الاجتماعية Socialites المعرفية، الأخلاقية، الجمالية، ثم بعد ذلك نكتشف عملها أم عكسها؟ كأحد أسباب حراك وتصعيد الروابط. أو ننشر، بصورة مجازية، مفهوم جماعة النحل Swarm لتفسير الاتساق غير المُدبّر لأوقاتنا - فالمألوف عن جماعة النحل أنها تحوم فى حركات متماثلة دون قيادة مسيطرة، أوامر سير، وتعليمات يومية.

فبالنسبة للمنهج – كما قد تعلمون – فإننى انتهيت من تقدير طريقة المناورة Proceeding والتى أسميها التأويلات السوسيولوجية Sociological hermeneutics (فضلاً، لا تخلط بينها وبين علم الاجتماع التأويلى). وهى تتكون بإيجاز من قراءة الميول السلوكية المشاهدة نحو الظروف التى يجد فيها الفاعلون أنفسهم مضطرين للتعامل مع مهامهم الحياتية. والميول التى نتحدث عنها يمكن تصويرها كترسبات عملية البحث من أجل الكفاءة. ولكن مع أن الفاعلين يبذلون ما فى وسعهم ليتصرفوا بعقلانية، فإن جميع أفعالهم غالبًا ما تخطئ الأهداف التى يمكن أن تُؤمّن تحقيق الكفاءة، الأهداف التى تبقى بعيدًا عن متناول الفاعلين بصفة أساسية، ومن ثم تؤدى إلى كفاءة فعلية وباقية بصورة مستديمة.

ن.ج N.G

فى كتابك العولمة: العواقب الإنسانية (Bauman, 1998) تُقدم حالة لظهور تدرج اجتماعى Social hierarchy جديد، حالة تعكس استقطابًا طبقيًا جامدًا بصورة متزايدة. هل تلك النظرية للطبقة هى أيضًا نظرية عن "الاجتماعى" Social؟.

ز.ب Z.B

الموقع الحديث المتدفق هو بيئة يشترك فيها كل المقيمين فى كوكب معولم بصورة متزايدة ولكن مع تأثيرات متنوعة بصورة حادة: فالعولمة كما أنها تؤدى إلى الشقاق فى نتائجها فإنها تؤدى أيضًا إلى التوحد. يمكننا فى الحقيقة القول: إن توحيد الكوكب يتوقف، إلى حد بعيد، على البلوغ العالمى للتبعيات التى تؤصل التقسيمات الاجتماعية الجديدة، أو التدرج الاجتماعى الجديد. من وجهة نظرى، فإن الوصول إلى حراك الآن يعد العامل الرئيسى

للتدرج على مستوى المجتمع من الداخل، وبين المجتمعات - لكن هناك فاصلا نوعيًا في وسط التدرج يحثنا على الحديث عن الاستقطاب بدلاً من التدرج. هذا الفاصل - التمزق، الثغرة - يفصل المجال خارج الحدود الإقليمية للفضاء المعلوماتى عن مجال السياسة. إن ظهور هذا الفاصل يغير بصورة جذرية حدود وإستراتيجيات النضال من أجل السلطة، وطبيعة السيادة في مرحلتها الصلبة (الجامدة) عاشت الحداثة، كافحت وانتصرت تحت شعار القاعدة الإدارية. الإدارة تعنى التصميم المفصل للفعل، الإشراف الدقيق، والتدخل المستمر الصائب التصحيحى. إنها تجعل الإدارة أمرًا معتمدًا (طريقة العمل الإدارى لكونه وكيلاً لإدارة شخص آخر) وتحدد مستويات الأداء بصورة متوازية على عاتق المديرين: إن خط التجميع بأحد مصانع فورد **Ford** كان الحلم الإدارى الذى تحقق. إلا أنه تم تطبيق نفس النمط على كل حالات السيارة. هذا النمط أصبح الآن تقريبًا مكررًا. وقد خرج تقريبًا من المناقشة وذلك بسبب تكلفته العالية والمستمرة فى الارتفاع. هذا النمط (دعنى أسميه "الكامل" إشارة إلى النسخة الفوكلاندية **Foucaldian** لجيرمى بينتام **Jeremy Bentham** للحل العالمى لكل مشكلات التحكم) جعل الاعتماد على المديرين وما يدار متبادلاً (المدارون يعتمدون على المدراء فى معيشتهم، والمدراء يعتمدون عليهم من أجل أرباحهم) كلاهما مرتبط بالمكان، وكلاهما عرف ذلك جيدًا، تلك هى الحالة ومن المحتمل أن تستمر لفترة طويلة قادمة. وقد حثتهم تلك المعرفة لتحقيق تعايش سلمى مشترك **Mouds covevendi**، ودفعت المدارين (المرءوسين) للكفاح من أجل تغييرات مرغوبة فى الكود الإدارى ومعرفة بسط قوتهم المزعجة **Nuisance** للمساومة من أجل تحقيق تلك التغيرات. جعل هذا من المدارين متغيرًا مجهولاً فى معادلات المديرين ومن ثم مصدرًا للشك لا مفر منه بسبب الاعتماد المتبادل بينهما.

مع هجرة رأس المال إلى مجال الفضاء المعلوماتى **Cyberspace** الذى برز حديثا، والحدود العالمية الجديدة للتحالفات الائتلافية، والائتلافات غير المستقرة، والقليل من القواعد الملزمة إن وجدت (كما وصفت فى الفصل الأخير من كتاب "مجتمع تحت الحصار" **Bauman, 2002 - Society under siege**)، طريق الهروب المفقود، وكذلك القدرة على تحديد الشك الناتج عن التوترات المرتبطة بالنمط القديم للإدارة ثم العثور عليها. فى ظل الظروف الجديدة للاستقطاب الراديكالى لفرص الحراك، لم تعد السيادة بحاجة إلى ترسيخ بالتدخل الإدارى الثابت السافر. الآن، إنه التحرر، أو بدقة أكبر، القدرة المشتركة على التحرر أحادى الطرف **Unilateral**. والتهديد الحقيقى المستمر للتحرر هو الذى يُؤمّن السيادة. وتحققها ليس فقط بتكلفة أقل بكثير من النمط القديم للإدارة، ولكن بالفائدة المضافة من تحويل المديونات **Liabilities** إلى أصول **Assets**، والتكاليف إلى فوائد.

بالطبع التفكك وما يمثله من تهديد يبقى مؤثرًا كأدوات للسيادة فقط بالقدر الذى تبقى فيه القدرة على التفكك امتيازًا - لأنها تقتصر على واحد فقط، الجانب المتسيد للمواجهة.

حيث إن أحادية الجانب تلك تجعل الذين يتحكمون فى حركة رأس المال - المديرين أو المساهمين - مصدرًا مستمرًا للشك (عدم اليقين) فى موقف المُتَسيّدين- الذى لم يعد كما كان فى الماضى - يستجيبون بنفس الأسلوب. الإستراتيجية الجديدة للسيادة لتبقى مؤثرة تتطلب من ثم سياستين متشابكتين فى تعارض مع بعضهما البعض، رغم أنه تعارض يتوق إلى التهدئة. فمن ناحية، تشجيع الحرية غير المقيدة للحركة للصفوة المسيطرة (ولكل ما تمثله - رأس المال، السلع، المعلومات)، ومن ناحية أخرى، فرض قيود أكثر إحكامًا دائمًا على الباقين (كما ظهرت بصورة أكثر إثارة، إلا أنها غير حصرية، فى سياسات مناهضة للهجرة أكثر حدة عن ذى قبل، مقرونة بتخصيص مسألة التصرف فى الفاقد البشرى للمافيا العالمية لتهريب العمالة)

قام بييربورديو بـدمج الـسياستين المكملتـين لبعـضهما الـبعض فـي مـصطلح Precarization "عدم الثبات أو الاستقرار" – التضخيم المقصود لعنصر الشك (عـدم اليقين) "عدم التثبت في كينونة المسيطر". لكي تحاول التحكم في المـستقبل، يوضـح ذلك بورديو، يحتاج المرء في أن يتحكم في الحاضر، الذي يظهره عـدم الاسـتقرار الواهن أو غير الموجود.

إذا رغبت، يمكنك تسمية الاستقطاب الناتج عن الشكليات الوجودية نظامـًا طبقيًا. وأي نظرية طبقية لا يمكن ألاّ تكون نظرية "للاجتماعي" – تمامًـا كمـا لا يمكن للتقسيم الطبقي إلا أن يكون تقسيمًا اجتماعيًا.

ن.ج N.G

ألا ترى أنه يوجد تعارض لموقفك هنا؟ لأن نظريتك عن الحداثـة الدافقـة تفترض شكلاً جديدًا من السيولة لكل الأشكال الاجتماعية، بينما تخلص فـي نفـس الوقت إلى أن هذه الحالة يروعها الاستقطاب الطبقي الصارم بصورة متزايدة. كيف لهذين الشقين لمحاورتك أن يجتمعا؟.

ز.ب Z.B

هل ترى تعارض هنا؟، أنـا لا أدري، لـيس فقـط لأن سـيولة الأشـكال الاجتماعية لا تصطدم بصلابة **Rigidity** الاستقطاب، في نظامنا العالمي الجديـد غير الشامل **Unsystemic** يتوقف كلاهما على الآخر، ويدعم كل منهما الآخـر. لا يمكن تصورها – ولا مجال للتفكير – إلا صحبتهما وتعاونهما معًا. جمود الوضـع هو إسقاط لذلك العجز من جانب الفاعلين. إنه بسبب الوسط (المحيط)، الطابع الناقد لعدم الثبات – الشك / عدم الأمن – قلة الأمـان، تبـدو الآليـات التـي تحـرك الاستقطاب اليومي نائية بلا نهاية ولا حدود، مع اتساع الفجوة بين ما نريد القيام به والقدرة على تحقيقه.

ن.ج N.G

على ما يبدو فإن محاورتك هى أن الاستقطاب الجديد القـائم علـى القـدرة للحركة، أو بالأحرى أن الصفوات العالمية المعاصرة هم أولئك مـلاك الأراضـى الغائبون، الذين يتحركون بخفة حسبما يريدون، بينما ليس أمام الجماهير إلا اختيار محدود ليظلوا مرتبطين بموقعهم. هذا حسن تمامًا، لكن ألا يعنى هذا أساسًا، أنه لم يتغير الشيء الكثير؟. فالحدود بين الصفوات غير الوطنيـة والجمـاهير لا تـزال جامدة كما كانت من قبل. الاختلاف الوحيد الحقيقى هو أنك استبدلت رأس المـال بالحراك كأداة (مقياس) لقياس الطبقة؟. عمليًا، أليس أولئك أصـحاب رأس المـال (وإن يكن، رأس المال غير الوطنى الزهيد) والذى لديه أيضًا القدرة على الحركة؟ وإذا كانت الحالة هكذا، ألم تستنتج ببساطة، وإن لم يكن مصادفة موقفـًا ماركـسيًا كلاسيكيًا: الفروق المادية هى معايير تجديد الطبقة؟.

ز.ب Z.B

لم يتغير الشيء الكثير؟ على العكس، لقد تغير الكثير، السيطرة مـن خـلال التفكك هى الفرق الذى أدى إلى الاختلاف. تعودنا أن تكـون طريقـة اسـتعراض العضلات هذه تخصص قطاع الطرق، وبارونات السرقة، لا ندرى من أين يأتون، ويختفون حيث لا مكان، متملصون يصعب رصدهم، واللحاق بهم. تلك أيضًا كانت الحيلة (الخدعة) الشائعة لألعاب القوة التى مورست فى الأراضى الحدوديـة، كمـا صورتها بقوة أفلام الغرب بهوليود. لكن الآن فإن الفضاء العالمى غير المنـضبط، الأقل تنظيمًا، الرافض والمتجاهل لكل أنواع الضبط، تحول إلـى أرض حدوديـة **Frontier land**، حيث بارونات الماشية (المراعى). والمدججون بالسلاح يتعاونون

فى مطاردة واستبعاد شبح التحكم. ليس هذا فحسب، فالفواصل بين الصفوات خارج الحدود الوطنية والجماهير (Glebae adscripti!) جامدة كما كانت من قبل. النقطة الأساسية (نقطة جديدة) تحديدًا هى أن الصفوات من خارج الحدود الوطنية، بينما الباقى، كما كان من قبل، محليون ككل أساليب وهيئات الفعل الجمعى، الدفاع عن النفس، الحكم الذاتى الذى اكتشفته / اخترعته البشرية انتشر وتم تعلمه لاستخدامه فى الحقبة الحديثة.

فالوضع الحديث الجامد أدى إلى الترابط والمواجهة المتبادلة بين الصفوة والجماهير (رأس المال والعمل، كما حدثت) مباشرة، وثيقة، حتمية، لا مفر منها، مستديمة. كلا الجانبين يعتمدان على المحليات، يقاتلان للتحكم فى نفس المكان، بينما يعيان بشدة أنه المكان نفسه الذى كانا ينويان البقاء فيه لفترة طويلة جدًا قادمة، إنهم يُتركون فى هذا المكان غدًا واليوم الذى يليه، ويلتقيان مرة أخرى يومًا بالداخل وآخر بالخارج. كما يمكن للمرء أن يتوقع فى مثل هذه الظروف. كان الصراع محتدمًا والمعارك ضارية، ولكن أيضًا البحث اليائس عن تعايش سلمى محتمل كان جادًا وقويًا. كان تاريخ القرن التاسع عشر وجانب كبير من القرن العشرين كليهما يمثل قصة – يصل إلى قمته بصورة أو بأخرى من حيث الاستقرار، الاتفاق السلمى طويل الأمد، الالتزام الاجتماعى، دولة الرفاهية.........كما لو كانوا يتبعون قاعدة زيميل **Simmel**، الصراع كان شكلاً للارتباط **Sociation**، مرحلة تمهيدية وتربة خصبة للالتقاء (الاجتماع) **Togetherness**.

لقد تغير هذا، ويجب أن يتغير عندما ينفك جانبا الصراع – أحد الجانبين توجه إلى ساحة مختلفة متحررًا من ارتباطاته والتزاماته المحلية، بينما يبقى

الطرف الآخر مرتبطًا بالمكان، أو مجبرًا على أن يبقى مرتبطًا، بمقارنة هذا مع الاختيار الجديد لفك الروابط وإلغاء الالتزامات، يصبح الارتباط الدائم القائم على التسوية المتفق عليها ترفًا لا حاجة له. إن خطط اضرب واهرب قد تحقق وبتكلفة أقل (وبدون المستقبل المرهون باغتنام الفرص) نفس الغرض الذى يتم تعقبه بتكلفة أكبر بكثير وجهد شاق من خلال إقامة حصون مستديمة مدعمة بالبشر، الحراسة اليومية، وإلقاء المسئولية على القانون، والنظام، والرفاهية والسلام الاجتماعى. ربما أذكرك بأنه وفقًا للسلطة الأولية – ماركس نفسه – لا يوجد شىء ماركسى فى ملاحظة أن الفروق المادية تفصل بين الطبقات. إنه فقط الإثبات للثورة البروليتارية الحتمية كنتيجة نهائية للقتال الطبقى الذى اعتقد ماركس أنها مساهمته الأصلية لما عُرِفَ عندئذ بالحس العام **Common Sense**، تسبيحة (ترنيمة) **doxa** المتخصصين **Boffins** وكذلك المشتغلين بالصحافة. إلا أن برهان ماركس القائم على فرضية أن المستغلين ومن يستغلونهم يميلون للبقاء فى قبضة بعضهما لأجل غير محدود، متوحدين فى السراء والضراء من أجل المزيد من رأس المال. إنه الافتراض الذى لم يعد حقيقيًا بعد الآن.

أما بالنسبة لتأثير ما تسميه الفروق المادية فى تصنيف الظروف البشرية: هل لديك أى شك أنها لا تزال تحتفظ الآن بأهميتها كاملة أكثر من مائتى عام مضت بعدما تحولت إلى قانون للاقتصاد السياسى والتأريخ **Historiography**؟. أعتقد أنه بتنحية الفروق المادية إلى مرتبة أدنى، حتى وإن كان مكروهًا، من سمات عالمنا يعد ازدراء وإساءة لما نسبته ٤٠% من البشر يعيشون على دولارين أو أقل يوميًا فى كوكب يشاركون فيه **Enron** أو قادة الاتصالات العالمية **World.com**، محاسبيهم، ومحاميهم.

ن.ج N.G

يترتب على هذا، أنك فى كتبك الحديثة تذكرنا مرارًا أن أعـداذا كبيـرة مـن سكان العالم ما زالوا يعيشون فى فقر مدقع، والأبعد من هذا أن الفجوة بين الأغنيـاء والفقراء فى تزايد مستمر. فى كتاب "العولمة: العواقب الإنسانية" **(Bauman, 1998: 70)** ، على سبيل المثال، أشرت إلى أن مجموع ثروة الثلاثمائة والثمانية والخمـسين (٣٨٥) بليونيرًا الذين يأتون على قمة العالم تساوى مجموع دخول ٢,٣ بليـون مـن أفقر الناس (يمثلون ٤٥% من سكان العـالم). وفى كتـاب "بحثًـا عـن الـسياسة" **In Search of Politics (1997: 175-6)** من بين أربعة بلايين ونصف (٤,٥) يمثلون سكان الدول النامية، ثلاثة من خمسة أفراد محرومين من خدمات البنيـة الأساسـية: الثلث لا يحصل على مياه الشرب، الربُع ليس له مأوى يُذكَر، الخُمـس لـيس لديـه خدمات صحية وطبية.... إنه فى ٧٠-٨٠ دولة من نحو مائة (١٠٠) دولـة ناميـة متوسط دخل الفرد اليوم أو منذ ثلاثين عامًا مضت أقل من عـشرة دولارات. مائـة وعشرون ١٢٠ مليونًا يعيشون بأقل من دولار واحد يوميًا. ومرة أخرى فى كتـاب "المجتمع المتفرد" **Individualized Society**، فى الولايات المتحدة الأمريكية، الدولـة الأغنى فى العالم إلى حد بعيد وموطن أغنياء العالم، يعيش ١٦,٥% من السكان فـى فقر، خُمس البالغين رجالاً ونساءً لا يستطيعون القراءة أو الكتابة، بينما ١٣% توقـع الحياة لديهم أقل من ستين عامًا **(Bauman, 2001: 115)**. ألديك فكرة عـن التنميـة الدولية كيف لها أن تحدث (إذا كانت مرغوبة حقًا)؟

ز.ب Z.B

أنا لست متأكدا تمامًا بما تعنيه "بالتنمية الدولية". لكن إذا كانت تعنى ما أعتقـد أنك تعنيه – التمدين المُرَوِّض **Taming civilizing** للأرض الحدودية العالمية الجديدة، البحث وإيجاد بديل عالمى مساوٍ لأدوات التحكم الديموقراطى والسياسات العادلة التى

طُوِّرت خلال الحقبة الحديثة على مستوى الدولة القومية، ولا تتعداها – لذا فالإجابة نعم إنها مرغوبة، كما أنها ملزمة. لكننى أترك للتاريخ (الذى يسيره الإبداع البشرى المشترك) تحديد أسلوب وشكل هذه المهمة، التى سوف تتحقق بالتأكيد فى نهاية الأمر من خلال سلسلة طويلة من المحاولة والخطأ سواء للأحسن أو الأسوأ. فقد واتتنا الآن فرص التقارب بين الاهتمام بحفظ الذات والوفيات **Mortality**، اليوم يمليان نفس السياسة والإستراتيجية. لم تعد خسارتك مكسبًا لى. فالتعايش على كوكب متخم ليس لعبة نتيجتها صفر. فى تلك الأوقات العصيبة **Turbulent** نحن كلنا فى نفس القارب، سوف نُبحر معًا بأمان – أو نغرق جميعًا.

وأخيرًا حفظ الذات والأخلاق التقيا – ولكن فقط لأن الوقائع الاجتماعية عبر التاريخ وصلت إلى اللحظة التى حاول الفلاسفة عبثًا من خلال براعة المنطق أن يصلوا إليها. قلة من العقلاء فقط توقعوا لذلك أن يحدث، وقد حدث هذا كما توقعوا. إيمانويل كانط **I.Kant** أحد أكثر المبرزين كان من هذه القلة. ففى عام ١٧٨٤– منذ أكثر من قرنين مضيا، حيث علامات قليلة إن وُجِدَت، وبالتأكيد دون أعراض واضحة لسكان بلدة كونيجسبرج **Konigsberg** حيث عاش وفكر، تنبأ بالامتلاء الوشيك لكوكب البشر – أرسل كانط إلى الناشر كتابًا صغيرًا بعنوان (فكرة للتاريخ العالمى بمغزى كونى) **(Kant, 1983)**. فى هذا الكتاب، لاحظ كانط أن الكوكب الذى نسكنه كوكب سَيَّار **Sphere** – ونتيجة لتلك الحقيقة العادية المسلّم بها – يمكننا أن نتحرك جميعًا على سطح هذا الكوكب السيار. وحيث إنه لا مكان آخر لنذهب إليه فنحن مضطرون للعيش للأبد فى صحبة وجيرة بعضنا البعض – وإذا تحركت على سطح هذا الكوكب الرحب سوف تكتشف عاجلاً وليس آجلاً أن المسافة تتقلص كلما حاولت أن تبسطها. كل مجهود لإطالة المسافة بينك وبين الآخرين ولجعلها طويلة لا تجدها فى النهاية إلا نكوصًا ذاتيًا. وكذلك خَلَص كانط إلى أن المصير هو "التوحد التام للأنواع البشرية فى مواطن مشتركة". الطبيعة اختارت لنا الأفق النهائى لمصيرنا المشترك والذى يحثه ويوجهه المنطق وغريزة حفظ الذات، نحن مضطرون للسعى وبكل ما أوتينا من وقت.

هذا ما اكتشفه كانط – إلا أنه أخذ من العالم أكثر من مائتى عام من التجريب والتحفظ، المحاولة والخطأ لنكتشف كم كان فيلسوف كونيجسبرج على صواب (محقًا). لقد كانت بصيرة كانط لها ما يبررها فى النهاية – عندما بدا واضحًا أن حقبة الفضاء (الوقت الذى كان الفضاء فيه أكثر المغانم اشتهاءً، الجائزة الأولى فى نضال القوة، العلاج – كل الدواء – للمشكلات الاجتماعية الظاهرة والمزعومة) قد اقتربت من نهايتها. طوال تلك الحقبة كان الإقليم **Territory** أكثر الموارد المرغوبة بشراهة، المكافأة الممتازة فى أى نضال للقوة، حيث كان الحصول عليه أو فقدانه بمثابة العلامة الفاصلة بين المنتصرين والمهزومين، لكن فوق كل هذا كان الإقليم طوال تلك الحقبة الضامن الرئيسى للأمن. حيث كان الأمن مسألة إقليمية. كانت حقبة الفضاء زمن المنطقة النائية الممتدة، المجال الحيوى، الأحزمة الصحية، وبيوت الإنجليز التى كانت بمثابة قلاعهم. القوة فى حد ذاتها كانت إقليمية. وهكذا أيضًا كانت الخصوصية والحرية من تدخل القوة. كانت الأرض هى المأوى، المخبأ، مكانًا يمكن للمرء أن يهرب إليه، يتعلق فيه على ذاته، يختفى أسفله، ويشعر بالأمان. مصادر القوة التى تمنى المرء أن يتحصن بها ويتخفى من توقيفه على الحدود. انتهى ذلك كله الآن، إنه انتهى إلى فترة زمنية طويلة – إلاّ أن نهايتها حقًا وبالتحديد كانت ساطعة الوضوح بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١. لقد أوضحت أحداث الحادى عشر من سبتمبر أنه لا يمكن لأحد، مهما كان دهاؤه، بُعده، عزلته، أن ينأى بذاته عن بقية العالم. كما أصبح واضحًا أن إبطال (إلغاء) القدرة الوقائية للفضاء سلاح ذو حدين. لا يمكن لأحد أن يحتمى من الضربات، ويمكن تحديد الضربات بيانيًا وإرسالها مهما كانت المسافة شاسعة. لم تَعُد الأماكن تحمى، مهما كانت مسلحة ومحصنة بقوة. القوة والضعف، الأمن والخطر، اصبحت الآن أمورًا (منتشرة) أساسًا خارج نطاق الشرعية (الوطنية) حتى تتملص من الحلول الإقليمية (والمركزة). لا يمكن لأى مكان أو مجتمع مهما كان محصنًا ومسلحًا أن يكون آمنًا بحق إلا فى عالم

آمن فقط، فى عالم ليس لأحد رغبة أو ما يدعو ليعترض سبيل أحد من أجل البقـاء، ليهرب من أن يمتهن أو من تدمير وامتهان الآخرين. نحن بحاجـة لنكـرر حقيقـة أرسطو **Aristotle** الخالدة: خارج الدولة المدنية **Polis** يمكن فقط للوحش أو المـلاك أن يعيشه. لكن فى زماننا نحن بحاجة أن نضيف أيضًا أنه لا يمكن للدولة المدنية أن تبقى طويلاً إلا إذا وجدت إرادة لإعادة تحويل العالم إلى دولة مدنية مشتركة. ومـع هذا لم يحدث شيء اليوم فى أى جزء ناءٍ أو منعزل من العالم يمكن أن يُضمَن به أن يبقى محايدًا وليس له تأثير على بقية الكوكب. ولا يمكن لشيء أن يحدث مع ذلك فى أى جزء قوى ومحصن من العالم دون تقدير العواقب، ورد الفعل لبقيـة القطاعـات الأخرى. بكل النوايا والأغراض العملية، نحن جميعًا نعتمد على بعـضنا الـبعض، ولهذا نتحمل مسئولية مصائرنا سواء علمنا أم لم نعلم، سواء شئنا أم أبينا. المشكلة – مشكلة الحياة والموت – هى ما إذا كنا "نتحمل عبء هذه المسئولية"، وكمـا اقتـرح كانط أننا يجب أن نجعل كوكب الأرض بيتنا المشترك، والأنواع البـشرية مجتمعنـا المشترك. كل المجتمعات تصورية **Imagined**: ولا يعد المجتمع العـالمى اسـتثناءً. لكن يتحول الخيال إلى قوة تكامل مؤثرة عندما تساعدها مؤسسات الانـدماج الـذاتى الجمعى والحكم الذاتى، المنبثقة والمدعومة اجتماعيًـا. وبقـدر اهتمامنـا بـالمجتمع العالمى المتصور مثل هذه الشبكة المؤسساتية (المنسوجة من هيئات عالميـة للحكـم الديموقراطى، نظم شرعية عالية الالتزام، مبادئ أخلاقية مدعومة عالميًا) غائبة اليوم إلى حد كبير. ولم يبذل إلا القليل لتحويلها إلى واقع. فى تقييمـه المعتـدل للاتجـاه الحالى، لاحظ هيلد **David Held (2002)**، إغراءات قوية لغلق المصاريع (الأبـواب) ببساطة، والدفاع عن وضعية بعض الشعوب والدول فقط. ولم يجد توقعات مـا بعـد الحادى عشر من سبتمبر مشجعة على وجه التحديد. إنها تحتوى على فرصة لتعقيـد مؤسساتنا متعددة الجوانب، واتفاقياتنا الشرعية الدولية، إلا أن هناك إمكانيـة أيـضًا لاستجابات قد تنأى بنا بعيدًا عن تلك المكاسب الهشة نحـو عـالم مـن العـداءات

والانقسامات لأبعد – وتحديدًا مجتمع غير مدنى. ولا يعد ملخص هيلد متفائلاً البتة: قضى وقت كتابته يقول "البشائر ليست جيدة". ومع ذلك فعزاؤنا الوحيد المتاح، لكن أيضًا – دعنى أضيف – الشيء الوحيد الذى يريده الجنس البشرى عندما يهوى فى الأوقات الحالكة، هو حقيقة أن التاريخ لا يزال فى جانبنا ويمكن صناعته. فى الحقيقة، نعم – التاريخ أى شيء لكنه انتهى، الاختيارات لا تزال ممكنة ولا مفر سوف تتم. وكما أخبرنا حنا أريندت **Hannah Arendt**: العالم ليس إنسانيًا لأنه يتكون من الكائنات الإنسانية فحسب، ولم يصبح إنسانيًا بسبب صيحات الأصوات البشرية فحسب، ولكن فقط عندما أصبح موضوع الحوار.... نحن نجعل أنفسنا وما يجرى فى هذا العالم إنسانيًا عندما نتكلم عنه فقط، وفى سياق حديثنا عنه نتعلم أن نكون إنسانيين. الإغريق يسمون هذه الإنسانية **Humanness** التى تتحقق فى حوار الصداقة الخيرية (المحبة للخير) "حب الإنسان"، حيث تتبدى فى الاستعداد لمشاركة العالم مع الآخرين من البشر **(5 - 24 :1968)**. كلمات حنا أريندت أعلاه يمكن – يجب– أن تُقرأ كمقدمات نقدية **Prolegomena** لكل الجهود المستقبلية التى استهدفت كبح التيار المعاكس وجعل التاريخ فى وضعية أقرب "للمجتمع الإنسانى المثالى". ووفقًا لجوتليب إفرايم ليسينج **Gottlieb Ephraim Lessing**، أحد أبطالها العقلانيين، فإن أريندت يبغض أن يكون "الانفتاح للآخرين" يعد شرطًا مسبقًا للإنسانية. بكل معنى هذه الكلمة... حقًا يختلف الحوار الإنسانى عن مجرد الحديث أو حتى المناقشة، لأنه يتخلله الابتهاج بالشخص الآخر وما يقوله **(15: 1968)**.

أنا أُقرّ، عن طيب خاطر، ولو بمسحة حزن، أن الخلافات حول البشرية المشاعة تبدو ساحقة. بالنظر حول العالم الذى نشترك فيه يحلم المرء بمكان أفضل يبدأ منه الطريق إلى كوكب البشرية المشتركة. ففى أحد النكات الأيرلندية القاطعة والعنيدة "سأل سائق أحد المارة، كيف أصل إلى دبلن **Dublin**؟. أجاب: إذا أردت

الذهاب إلى دبلن فسوف لا أبدأ من هنا". حقًا يمكن للمرء أن يتخيل كلمة أنسب لتلائم رحلة صوب وحدة كانط **Kant** العالمية للجنس البشرى. إلا أنه لا يوجد مثل هذا العالم البديل، ولا موقع آخر نبدأ منه الرحلة. والتى لم نبدأها بعد، ولنبدأ دون إبطاء. يُعد فى هذه الحالة بعيدًا عن أى شك ليس خيارًا.

قد تكون وحدة الأنواع البشرية التى افترضها كانط **Kant** حقًا كما اقترحها، صدى لمغزى الطبيعة – لكنها بالتأكيد على ما يبدو لم ينعقد عليها العزم تاريخيًا. إن استمرار عدم القدرة على التحكم فى شبكة الاعتماد المتبادل، والتعرض للخطر المؤكد والمتبادل، غالبًا لا يزيد بالتأكيد فرصة مثل هذه الوحدة. ومع هذا، يعنى ذلك فقط أنه لا يوجد وقت آخر يعد البحث الحثيث فيه عن الإنسانية المشتركة، ملحًا وحتميًا كما هو الآن.

ن.ج N.G

حتى الآن جاء تركيزنا على الجانب السلبى للحداثة الدافقة (وفقًا لتوجهك أنت فى كتبك الحديثة). كما تتصف على سبيل المثال، بسرعة الزوال **Transience** المضطردة، عدم اليقين وعدم الأمن لكل الأشكال الاجتماعية. لكن ألا يوجد أيضًا جانب إيجابى للسيولة **Liquefaction** والميل إلى الانفرادية (التفرد) فى المجتمع؟ لنأخذ على سبيل المثال، مسألة الهوية **Identity**. أنت قلت إن الميل إلى التفرد (الانفرادية) يُحوّل الهوية من شيء مُعطًى (ممنوح) **Given** إلى فرض **Task** (مصحوبة بذاتية شرعية ولكن ليس بالضرورة ذاتية وواقعية) **(Bauman, 2001: 144)**. هذا لأن ميل الفرد يهاجم المساندات التقليدية والهيئات التى ساعدت الفرد فى السابق فى بناء وترسيخ هويته (أو هويتها)، ونتيجة لذلك يدعنا نتابع مهمة تشكيل الهوية فى عزلة متزايدة. عند هذه النقطة تصبح الهوية مخصصة وتحولت إلى مسألة إلزامية لتقرير المصير، بما يعنى تخليص تشكيل الهوية من كل المسئولية

الاجتماعية أو الجمعية وبتقدم العملية أصبحت عبئًا فرديًا، على أن تقع حبكة النمط ومسئولية الفشل على عاتق الفرد (Bauman, 2000, 7 - 8). قد تكون حقًا تلك هي الحالة لكن لا يوجد ما يدعو بالضرورة إلى رؤيتها على أنها عبء؟ ماذا، مثلاً، عن المكاسب المادية التى تصاحب التحديث الدافق؟ وماذا عن، لنستخدم مصطلح كاستى Castells، "سلطة الهوية"؟ هذه تبدو، بالنسبة لى على الأقل تساؤلات هامة، حيث قد تحتوى الحداثة الدافقة على فرص مثيرة للتخلص من القيود المؤسسية للحداثة الأولى. قد تحتوى، على سبيل المثال، على إمكانية تجاوز الهويات الطبقية الجامدة، والروابط الخيالية مع الطبيعة، ونتيجة لذلك تثير تساؤلات سياسية جديدة حول معنى أن تكون ببساطة أسود، امرأة، شاذًا. فى ضوء هذا، لا يحتاج تشكيل الهوية أن يرى كعبء بل ربما جانب إيجابى للتعبير عن السياسات الثقافية الجديدة. ومع ذلك، فإنه عند تلك النقطة بالتحديد تصبح مسألة الهوية مشكلة بالنسبة لك، لماذا ذلك؟ بالحديث عن الصفات الإيجابية للتحديث الدافق، هل تضع قيمة إيجابية للأشياء التى فُقِدَت، بما فيها الطبقة، الأسرة، أو المؤسسات الأخرى التى ترى أنها كانت ناجحة فى حماية الحريات الجمعية، أو تحمل مسئولية الإخفاقات الفردية؟. وبهذا الخصوص، هل يوجد حنين طفيف إلى الماضى بالنسبة للاستقرار، وصلابة الماضى التى تشكل الأساس لانتقادك للحداثة الدافقة؟.

ز.ب Z.B

إن سم (سقم) أحد أنواع التجمع الإنسانى ليس علاجًا لسموم (أسقام) نوع آخر. تلك هى الحقيقة المحزنة التى يمكن أن نخرج بها بسهولة من مجرد نظرة خاطفة إلى مجتمعات الماضى، لم يكن أحدها يعرف عنه تخلصه من مشكلاته التى لها ما يبررها جيدًا، وسوء أو إخفاق تدبر (لكنها مروعة حيثما هم بتنفيذها) برامج إحلالهم بمجتمع جاهز دون شائبة. عملية الإسقاط **Projectionism** مفعمة

بالمخاطر، الحنين إلى ماضٍ ساذج – ومع ما نحن فيه، فإن فرصة أننا سوف نتوقف عن احتواء إحداها، تبقى الأقل ضآلة. أن تكون طليقًا بلا أغلال هذا مدهش، ولكن كذلك إمكانية أن تعرف كيف تباشر وتتصرف بقدر من الثقة. إنه لأمر مرعب أن يكون المرء مغلول الأيدى والأقدام، ولكن كذلك الحال العيش فى حالة من التوقع الأقل التباسًا مع عدم اليقين أبدًا ما إذا كنت على وشك أن تُصادَر أو صُودِرت لا يؤدى إلى فخ أو إلى ممر معتم. الحرية والأمن قيمتان لا ينفصمان أبدًا للحياة الإنسانية الكريمة – لكنهما غالبًا جدًا ما لا يتوافقان. لقد ظللنا نحاول طوال التاريخ الإنسانى إيجاد توازن أمثل بين الاثنين، إلا أن كل محاولات العثور على هذا التوازن، دعك من الاحتفاظ به إن وُجِدَ، باءت بفشل ذريع. ويبدو أن الحرية والأمن أفقان وليسا واقعين دائمًا، ليس بعد (بالنسبة للمصلحين الجادين) أو أنهما على وشك (بالنسبة للمحافظين)، إلا أنهما دائمًا مرغوبان فى صورتهما الفعلية (القائمة). دائمًا ما يوجد القليل من أيهما، وكلما حصلنا أكثر على أحدهما، شعرنا أكثر وبصورة مؤثرة بندرة الآخر. يتذكر المرء القصة الشهيرة لملاءة السرير القصيرة جدًا: عندما تغطى أنفك تبرد قدماك، وإذا ما غطيت قدميك تبرد أنفك... لقد ذكرت فعلاً أن الحداثة منذ مولدها هى حقبة من عدم الترابط **Disembedding**. ففى الحديقة التى تدعى "المجتمع الحديث" **Modern Society**، أُطلِق سراح النباتات البشرية من الأرض التى نموا وترعرعوا عليها.

ولكن بالنسبة للجزء الأفضل من التاريخ الحديث لم ينفصموا عن طبيعتهم النباتية: إلا إذا استزرعوا فى مشتل مختلف، فإنهم يذبلون ويتلاشون. أثناء المرحلة الجامدة للحداثة كان التفكك يتبعه فورًا إعادة الترابط. ما إن حلت الطبقات بدلاً من الإقطاعات لم تعد النباتات البشرية ملزمة بالبقاء فى نفس موضعها طيلة حياتها – ولكن بات كل موضع يمكنها أن تنتقل إليه محددًا بوضوح بنفس ما كانت عليه الإقطاعات المكتسبة. المكانات الاجتماعية للأفراد لم

تعد مكتسبة **Ascribed**، فالوضعيات البديلة المتاحة لها قواعدها للقبول (حتى وضع المنشأ اكتسب قواعده للقبول)، وظلت قواعد السلوك تكتسب من خلال الطبقة، تجمعها شروط العضوية الصارمة، الواضحة والتى يمكن تعلمها. وكما عبر عنها جان بول سارتر **Jean- Paul Sartre**: ليس كافيًا أن تُولَد برجوازيًا، المرء بحاجة أن يحيا طيلة حياته برجوازيًا.

وهناك شك ضئيل بأن ما يجب أن تكون عليه "أن تحيا حياة برجوازية"، مساحة بسيطة تُرِكَتْ للتجربة. كما فى مرحلتها الأولى، تبقى الحداثة فى مرحلتها الأخيرة "الدافقة" حقبة تفكك. ومع هذا لم يعد التفكك يتبعه دون إبطاء إعادة ترابط. إنه ليس فقط لأن المواقع البديلة المتاحة أصبحت أكثر وفرة، وإن عملية الاستزراع يمكن غالبًا إعادتها أكثر. التغير وصل إلى مدى أبعد وأعمق: لم يعد، أمام الأفراد فى خطة حياتهم ما يسمح بوصفهم أنهم مترابطون بصورة صحيحة (حتى ولو بصورة مؤقتة، وحتى إشعار آخر)، لأن أماكن الاستزراع **Flowerbeds** لم تعد محددة بوضوح كما كانت من قبل، حدودها الآن غير واضحة إن لم تكن قد أُزيلَت جميعها. بدلاً من السعى نحو أماكنهم المناسبة، سابقة التجهيز، يجب على الأفراد أن يستحضروا ذهنيًا الأماكن حيثما ذهبوا – والطرق الوحيدة فى مرمى البصر هى خطوط وقع أقدامهم التى خلفوها وراءهم. لم يعد المجتمع يشبه الحديقة، على ما يبدو أنه عاد إلى حالة البرية **Wilderness**، أو برية ثانوية نوعـًا ما، أرض جديدة، حيث تحتاج الأماكن أن تُجَهَّز وتُسَوَّر أولاً لتصبح صالحة للاستقرار.

فى كتابه "الذات اللاهية" **The Playing Self** كان ألبرتو ميلوسى **Alberto Melucci** فى وصفه للتغير المستقبلى (التطورى) فى ظروف الحياة وما تتطلبه من إستراتيجيات حياتية: لم نعد ندرك احتياجاتنا كأمور إلزامية وفطرية مُلحة، أو كتجليات شفافة للطبيعة الخيِّرة التى ترشدنا. ولا يمكننا أن نستمر نعمل بتوهم أن الطبيعة يمكن إحلالها بمجتمع يحدد لنا مهمة توجيهنا أو نتَّهم بالقمع. الحاجات

هى إشارات لشيء نفتقده. وعلينا أن نتعرف على تلك الحاجات ونعبر عنها بصورة ثقافية (حضارية) (68 : 1996). يمكننا أن نسقط كلمة "الحاجات" **Needs**، فالشيء المهم (كيفما سُمّى) هو الإحساس بالعوز (الحاجة) **Sense of lack**: عدم الاكتمال، عدم الإنجاز لشيء ما مفقود ومفتقد بصورة مزعجة، طريق أمامنا يرفض بعناد أن يقصر، ناهيك عن أمل الوصول إلى نهايته الغامضة بصورة محيرة. هذا الإحساس المخيف – إن العالم حولنا وبالداخل كليهما (لنستخدم التعبير الذى ليس هناك أفضل منه أبدًا لإرنست بلوش **Ernest Bloch**) لم يتحقق بعد **Noch nicht geworde**.

إن الإحساس بالعوز هكذا يفهم (أو هكذا يُتمرّس) هو الذى يجعلنا مجبرين ومتملكين للبحث عن الهوية، بل ويمنعنا أيضًا من الانتهاء من البحث أبدًا. نحن، إن جاز التعبير، مُرغمون أن نبقى طيلة حياتنا متسابقين لا يحالفنا الحظ فى مطاردة الهوية: فشل مكتشفو الهوية أو مقاولون مجدون ومع ذلك قليلو الحظ.

الحرية لاختيار الهوية، مثل كل الحريات، لها جوانبها الإيجابية والسلبية. ما أحتفى به فى معظم أدبيات ما بعد الحداثة هو الجانب الإيجابى: الحرية للاختيار عن إرادة هى الفرق بين ما يميل إليه المرء ويتمسك به عساه أن يناله. تلك الحرية الإيجابية هى امتياز للصفوة العالمية، وبعيدة المنال للغالبية العظمى من سكان الكوكب. جانب كبير من هذه الأغلبية، مع أنه لم يقترب بعد بأى حال من الحصول على الحرية السلبية وتأمينها: حرية الرفض والدحض للاختلافات المفروضة من الآخرين، ومقاومة التعرف عليهم اجتماعيًا، دون إرادتهم، بما يستاءون أن يكونوا عليه، وسوف يرفضون بفاعلية أن يكونوا عليه ما أمكنهم ذلك.

حرية الاختيار والاحتفاظ بالهوية، مثل كل الحريات، علاقة اجتماعية، حرية أن يتجرأ البعض على حرية البعض الآخر، وغالبًا ما يستمتع بها أكثر من ذى قبل كامتياز – لا يتحقق (يدرك) امتياز للبعض ما لم يكن مقرونًا بحرمان للبعض

الآخر. مثل غالبية الانطلاقات الجديدة فى التاريخ، النسخة الحديثة الدافقة لمشكلة الهوية، وتشكيل الذات، ليست نعمة يستمتع بها الجميع بالتساوى، إنها فقط تتكهن بآلية جديدة لإعادة توزيع النعم والنقم، وطريقة جديدة لحساب المكاسب والخسارة.

حاول أنتونى إليوت Anthony Elliot أن يدرك الطبيعة المزدوجة لتحولات الحاضر وازدواجية ردود الأفعال التى تثيرها باقتراح التواجد المشترك لتشكيلى علاقة مستهدفة متميزين بوضوح (Elliot, 1996 : 4)، الأول، حديث يوحى بمزاج خيالى فيه الأمن والمتعة مدفوعان بمحاولة ضبط، ترتيب، تنظيم نفس، الآخرين والعالم الاجتماعى السياسى. الثانى، ما بعد الحديث يوحى، بمزاج خيالى فيه الفضاء الارتدادى (الانعكاسى) أكثر مركزية للهوية والسياسة، خلق فضاءات مفتوحة لتستوعب التعدد، الغموض، التناقض، التقارب، عدم اليقين (الشك). ومع هذا، فالنقطة الرئيسية لإليوت Elliot، هى أنه فى المجتمع المعاصر كلتا الفكرتين Reveries: الحديث، وما بعد الحديث، منتشرتان - بصورة حتمية بقدر كبير من التوترات والتناقضات.

الفكرتان (تتجليان فى إستراتيجيتين للحياة متعارضتين تماما، أو دافعين / ميلين سياسيين متبادلى التعارض، أو كليهما) متواجدتان حقا فى سياق حديث مرن - (دافق)، إلا أنهما ليسا، دعنى أعقب، مكتسبا طبقيا Class - ascribed. وهما ليسا طرفين اجتماعيين واقعيين مرغوبين أو مرهوبين (للحرية واللا حرية) يرتبطان معها. الفكرتان، والسياقان الاجتماعيان اللذان يميلان للظهور فيهما هما نقطتان خارجيتان نموذجيتان نوعا ما لمتصل تتوزع وتتذبذب (بيانيا) بطوله الظروف المحسوسة، وكذلك الإستراتيجيات التى تعد ملائمة لتلك الظروف.

فيما يتعلق بالمسائل المتعلقة بالهوية، كل من الحرية واللا حرية أملان واقعيان لكل أو أى مقيم بمجتمع حديث - دافق. لا يوجد ما يضمن أن يستمر أى

من هذه المواقف الممتعة وصاحبة الامتياز فى الوقـت الحـالى، بينمـا معظـم الأوضاع المشينة والمعوقة حاليا يمكن أساسًا إعادة التفاوض بشأنها مـستخدمين قواعد اللعبة الحديثة - الدافقة. تبعًا لذلك يوجد خليط من الرجاء والخوف فى كل قلب، منتشرًا عبر الطيف الكامل للتدرج العالمى البارز، وكذلك التناقض المستمر حول الإستراتيجية الأكثر ملاءمة فى عالم غامض بصورة مستعصية. الفـاعلون والضحايا مشتتون بصورة متقطعة بين نوبات مرحة من الثقة بالنفس، والهواجس الشريرة للتعرض للخطر والهلاك، قد يُلتَمس العـذر لـساكنى كوكـب الأرض لأمزجتهم المتقلبة، سلوكهم الفصامى، الميل إلـى الهلـع، والرغبـة المحمومـة لمطاردة السحر.

ن.ج N.G

فكرة أساسية لفرضية الحداثة الدافقة هى أن المجتمع يمر بعملية النزوع إلى الانفرادية (التفرد) **Individualization**، والتى تعنى بها (كما قرأتها) أن المصلحة تنفصم عن النظام الاجتماعى، وتـصبح الاختيـارات والحيـوات منعزلـة عـن المشروعات والأفعال الجمعية. حالما يحدث هذا، ماذا بقى من "المجتمع" **Society؟** وكيف ترتبط هذه العملية بظهور "المجتمع المشترك" (المحلـى) **Community**، أو الأفكار الجماعية المشتركة؟.

ز.ب Z.B

بما أن البناءات المعترف بها أُلقيت واحدة تلو الأخرى فى بوتقة منصهرة، ولأنه ليس من المحتمل على ما يبدو تَشَكُّل بناءات جامدة جديدة يُعتَمد عليها فـى

المستقبل المأمول، والكوكب سريع الامتلاء تحول إلى أرض جديدة **Frontier Land** – مطوقة وممتلئة عن آخرها – يميل كل القاطنين **Denizens** لكوكبنا المزدحم أن يكونوا الفاعلين والمفعول بهم فى آن واحد، بالنسبة للضغوط غير المتناهية لإعادة تحقيق الهوية ودعاوى الاعتراف. الجماعات المرغمة للنضال من أجل حق إثبات الذات والمطالبة والحصول على الاعتراف باختياراتهم لا تتقيد بالضرورة بالدرجات الدنيا للتدرج الكوكبى **Planetary Hierarchy**. لم يعد النضال رأسيًا (ولا بقاعدة من أعلى **Up-hill**)، ولا منحصرًا فى جماعات وفئات متذمرة أو تقاتل للسماح ببعض المواقع الأعلى والأكثر استرخاء فى مبنى متعدد الطوابق. إنه نضال من أجل مكان شرعى، مصون وآمن (ليس الأعلى بالضرورة) على أرض مستوية ومسطحة بصفة أساسية. فى كوكب مزدحم، مثل هذا النضال لن يكون ناجحًا دون التعدى على، وفى النهاية التضييق على، حقوق ملكية ومحاولات جماعات أخرى. الهُوية، أيًا كانت، تحدد اختلافات المرء عن الآخرين، إلا أن هذا التعريف للذات لا مفر يستوجب تحديد الاختلافات التى تميزه وتفصله عن الآخرين. لهذا فإن معظم الحالات، يتجه الغرض من صراعات الاعتراف **Recognition** إلى الازدواجية: الحصول على الاعتراف بهوية المرء التى اختارها، وحرمان أو قمع رفض الآخرين قبول الهويات التى ارتضاها ليم ويرغب أن يعرفوا بها. ولإيجاز الموضوع برمته، الهوية، مصطلح عليه العديد من النزاعات، والصراعات بصورة جوهرية. فعملية تحديد الذات لا تُولّد سوى الصراعات وعلى العديد من الأصعدة فى آن واحد. كما فى كل الصراعات الكلامية أو المسلحة يعتمد النجاح فى النهاية على حجم ونوعية الموارد التى يمكن أن تحشدها الجوانب المتحاربة، والمهارات التى تستخدم وتدار بها الموارد المتاحة. يتطلب الغرض الفعّال لتحديد الذات جموعًا من خبراء التجميل، مروجى الشهرة، مُصممى الأزياء، مدربى السلوك العام، وأطباء مداومين. بجانب مصانع أدوات (حفظ) الأمن، وكالات الأمن، العلاقات العامة

(PR)، هى الصناعة الأكثر ربحية وانتشارًا هذه الأيام. بدخول لعبة الاعتراف لا تستطيع الشعوب أن تتحاشى الإعلام. بعض الجماعات والجمعيات الموسرة بما فيه الكفاية، مع ذلك، يمكنها أن تشترى دخولها (هذه اللعبة). الآخرون، وهم عديدون ومتنوعون لحصرهم، بحاجة إلى اللجوء إلى موارد أخرى – القدرة (القوة) على إحداث الأذى أو الإزعاج تبدو بصورة مقنعة الأبرز بينها. ذات مرة، اُعتيِد أن تكون قدرة عمال الصناعة أو الخدمات على التسبب فى التوقف التام لجزء هام من الوظائف اليومية عاملاً حاسمًا فى الحصول على الاعتراف بحقوق وكرامة العمل. يلجأ إرهابيو اليوم إلى عروض صدامية أكثر عنفًا ودموية لقدرتهم على صناعة الإزعاج. إلا أنهم يتبعون أنماطًا مماثلة. هناك احتمال فى الحقيقة لاستخدام نفس النمط مهما اُتخذ من أساليب لإخماده وإلغاء استخدامه. ومع كل هذا الإرهاب هو الأسلوب العاجز فى العلاقات العامة.

أشار ميلوسى **Melucci**، إلى أننا عندما نتأمل التغيير، نجد أننا دائمًا ممزقون بين الرغبة والخوف، التوقع وعدم اليقين (45 :1996). مع هذا، فالنقطة الأساسية أنه فى عالم الحداثة الدافقة، التفكير فى التغير لم يعد اختيارًا. وفى كوكب ممتلئ لا تعد تسأل لمن تقرع الأجراس، طالما لا محاولة للتغير مهما كان من فكر فيها أو حاولها، من المحتمل أن تتحاشاك وتتركك دون تأثير، تمامًا عندما لا تغير تتأمله لذاتك سوف يترك بقية مكان الكوكب دون تأثير.

إن مركب الرغبة والخوف هو المحيط **Milieu** الذى نمارس فيه سعينا لحياتنا اليومية، تمامًا الخليط (مركب) النيتروجين والأكسجين هو الهواء نتنفسه.

لهذا السبب يحوم شبح فوق كوكب الأرض: إنه شبح الخوف من (رهاب) الأجانب **Xenophoobia**. القديم والجديد لم يخبوا أبدًا، أو يذيبا التجميد من جديد ويشعلان دفء الشكوك القبلية، واختلطت ومزجت الأحقاد والنوع الجديد من الخوف من أجل الأمان المستقطر من الشكوك وأخطار عدم الأمن القديمة والجديدة للوجود الحديث الدافق (السائل).

لقد أُرهِقَ الناس وأنهكوا بالاختبارات الشاملة للكفاءة، وارتعدت جلودهم بالمخاطرة الغامضة غير المبررة على ثرواتهم (حظوظهم)، وبالغشاوات العالمية التى تحجب تحقق آمالهم، يبحثون بيأس عن المتسببين فى محنهم وابتلاءاتهم. يعثرون عليهم بلا مباغتة تحت أقرب عمود إضاءة – فى البقعة الوحيدة المضاءة بصورة إجبارية بقوة القانون والنظام. إنهم المجرمون الذين يجعلونك تشعر بعدم الأمن، والغرباء **Outsiders** هم سبب الجريمة. ولهذا، إنه القبض، والاحتجاز، والترحيل بالقوة للخارجين على القانون هو الذى سوف يعيد الأمن المفقود أو المسلوب. وقد قام دونالد ج ماكنيل جونيور **Donald G.McNeil Jr (2002)** وأطلق على تلخيصه للتحولات الأكثر حداثة لطيف السياسة الأوروبية "الساسة يقودون خوفًا من الجريمة". فى الحقيقة، إن العالم الذى تحكمه حكومات ديموقراطية منتخبة، من أوله إلى آخره، تحول إلى شعار "سوف أتعامل بعنف مع الجريمة" ليصبح الورقة الرابحة، إلا أن مؤشر النجاح تقريبًا ما يكون توليفة ثابتة من "سجون أكثر، رجال شرطة أكثر، أحكام لمدد أطول، الوعد بعدم السماح بالهجرة الخارجية، لا حرمانية للحقوق، لا تجنيس **Naturalization**، حلف اليمين **Oath**، وكما عرض ماكنيل **McNeil (2002)**". الساسة عبر أوروبا يستخدمون الصورة النمطية **Stereotype** "الغرباء سبب الجريمة" لربط الكراهية العرقية التى هى غير مألوفة، بالخوف الأكثر قبولاً من أجل أمنك.

ن.ج N.G

تقول أنت أيضًا إن التهديد الرئيسى للمجتمع الديموقراطى لم يعد فاشيًا فى طبيعته (كما كان فى المجتمع الصناعى). لكن يأتى بدلاً من ذلك الميل إلى انفرادية كل الأشكال العامة والجماعية. بمعنى آخر، الخطر لم يعد يكمن فى تحقيق التجانس

بين الخاص (The Oikos) والعام / المكان الخاص (The agora) وذلك عن طريق القوى العامة الشمولية Totalitarian (هيمنة الكنيسة ecclesia) لكن العكس: تحويل القضايا العامة إلى اهتمامات خاصة، وبعد هذا، عدم القدرة الزائد على وصل الاثنين. في مقابل هذا الموقف، أنت تقترح أن هدف النظرية النقدية Critical Theory يجب أن يتغير: إنه يجب ألاّ يركز بعد ذلك على التعرض ومواجهة تهديد الشمولية (كما كان بالنسبة لأدورنو Adorno، وهورخيمر Horkhaimer، وأريندت Arendit أيضًا)، بل يجب أن يتصدى لمشكلة الميل إلى التفرد (الانفرادية). وإلى جانب هذا تحويل النقد الاجتماعي إلى نقد ذاتي، كأولويتها الأساسية. يعني هذا على ما يبدو التعامل مع الديموقراطية على جبهتين، لكي يحتفظ كل من الأفراد (أو المواطنين بالأحرى) والمجتمع باستقلاليتهما: جعل الأسبق حرًا ليشكل آراءهم وليتعاون لكي يحوّل الكلمات إلى واقع، وتحرير الأخير ليضع قوانين ويعرف أنه لا يوجد ضامن آخر لخيرية (نفع) القانون سوى الممارسة الجدية والمتقنة لتلك الحرية (Bauman, 2001:202). على ما يبدو أن دور النظرية النقدية هنا لإعادة تحديد العلاقة بين المكان العام والخاص: يجب حماية الكنيسة من اجتياح المصالح الخاصة، بينما في نفس الوقت إحياء الساحة العامة (العام) The agora حتى يمكن جعل الأساس الجمعي (الاجتماعي) للمشكلات الخاصة / الشخصية في المقدمة. عدد من التساؤلات يمكن طرحها بالنسبة لهذا الموقف (إذا كنت في الحقيقة صائبًا لفهمي لها). أولاً، كيف لتلك النظرية النقدية أن تؤدي دورها تمامًا في إعادة تشكيل المكان العام – الخاص؟، أو أكثر دقة، كيف تقترح الانتقال من النظرية إلى التطبيق؟. على سبيل المثال، تقول أعتقد أنه تبعًا لكاستورياديس Castoriadis، أن يصبح المجتمع في موضع شك. لكن كيف يمكن للنظرية الاجتماعية، أو علم الاجتماع بصورة أكثر عمومية، أن

يشرع فى ترجمة ذلك إلى اهتمام (شأن) عام؟. وثانيـاً، يبدو أن استجابتك لتهديد الميل إلى الانفرادية قد تحولت من التأكيد على الزهد (التقشف) **Asceticism** أو تقييد الذات فى كتاب "بحثًا عن السياسة" **(Bauman, 1999: 4)** إلى المطالبة بكنيسة أقوى وأكثر استقلالية فى كتاب "الحداثة الدافقة" **(Bauman, 2000: 51)**، لماذا هذا؟.

ز.ب Z.B

لقد عبرتَ عن أفكارى بكل أمانة، وبدون خلل رصدتَ كل النقاط المحورية. أنا، حقيقة، ممتن. كما قد حددت بتفصيل وعلى نحو سديد الأكثر أهمية من التساؤلات التالية: كيف يمكن للنظرية النقدية أن تؤدى دورًا فى إعادة تشكيل المجال الخاص – العام؟. لطالما ألححتُ منذ البداية على أن علم الاجتماع سواء عن قصد أو بالخطأ لن يجدى أن يكون حاسمًا بشأن المجتمع، هدفه (من خلال تقويض ثقته الأساسية فى الميل إلى الطبيعة **Naturalness**، أو ما يعادله من خلال التطبيق إلى حد كبير، بعقلانية طرقه وأساليبه)، أفهمه على أن تساؤلك يمكن أن يتسع ليتوافق مع وظائف علم الاجتماع ككل.

وأعتقد ألاّ أحد أجاب عن هذا التساؤل أفضل من بيير بورديو **Pierre Bourdieu**. وأنا أقر إجابته تمامًا، وإن يكن بإضافة إيضاحات قليلة. بموافقة قليلة تمامًا، اقتبس بيير بورديو من إيمانويل تيراى **Emmanuel Terray**، الذى بدوره استوحى استلهامه من الحكمة القديمة لهيبوقراط **Hippocrtes**: التسجيل السلبى للأعراض كما يسردها المريض يمكن أن يقوم به أى أحد. إذا كان هذا كافياً دون التدخل بفعالية، فلن يكون هناك حاجة إلى الأطباء **(Terry, 1995: 92 - 3)**. إلا أن القدرة المتاحة على التشخيص بصورة شائعة لا تكفى. ومن ثم نحتاج إلى الأطباء عندما يتطلب الأمر العلاج من الأمراض الجسدية، وإلى علماء الاجتماع عندما يسقط الكيان الاجتماعى ضحية المرض. وكما يبدأ الطب الأصيل، بمعرفة

الأمراض غير المنظورة، تلك الحقائق التى لا يتحدث عنها المـريض ولا يعيهـا، أو قد نسى أن يذكرها. من بين هذه الحقائق غير المنظـورة، غيـر الموصـوفة، الوقائع الاجتماعية التى تُكَوِّن مجال دراسة علم الاجتماع.

"الطب الأصيل يبدأ من هنا". لكن أين نذهب من هنا؟ سوف تظهـر لحظـة تأمل أنه "لكى تجعل الناس تعى الآليات التى تجعل حياتهم بائسة، وربما حتـى لا تطاق، لا يعنى ذلك تحييدهم، كشف التناقضات لا يعنى حلها. هناك طريق طويـل ومتعرج يمتد بين التعرف على جذور المشكلات، والتخلص منها. واتخاذ الخطـوة الأولى لا يضمن بأى حال أن خطوات أبعد سوف تتخـذ، ناهيـك عمـا إذا كـان الطريق سوف يُتَابع حتى النهاية. ومع ذلك لا يوجد إنكار للأهمية الحاسمة للبدايـة – التحديد الواضح للشبكة المركبة من الحلقات السببية بين الآلام التى تعانى فرديًـا والظروف التى تنتج بصورة جماعية. فى علم الاجتماع، وأكثر من ذلك فى علـم اجتماع يكافح ليرقى إلى مستوى مهمته داخل مجتمع الخطر **Riskiogesellesahft**، حيث البداية مع هذا تكون أكثر حسمًا منها فى أى مكان آخر، إنها الخطوة الأولـى التى تحدد بوضوح وتمهد الطريق للتصحيح **Rectification** الذى ما كـان لـه أن يحدث خلاف ذلك، دعك من ملاحظته. وهذا كذلك لسببين.

لنبدأ بالأخطار التى اضطلعت بدور التهديدات الرئيسية للوجود البشرى مـن أخطار الماضى التقليدية، التى تختلف عما تلاها من ناحية أهم. المشكلات قديمـة الطراز كانت مباشرة وواضحة تمامًا لكل المكابدين. لم يكن هناك شك أنها حقيقية، ولا أى خلاف أن شيئًا يجب أن يحدث لدرئها، يلطفها، يعالجها، يخففها. أو علـى الأقل يُسكنَها. لم يكن هناك غموض فيما يمكن القيام به، حتى وإن كانت أسـاليب فعله صعبة المنال غالبًا (فى حالة الجوع، مثلاً، كان بديهيًا إلى حـد الابتـذال أن الغذاء، والغذاء وحده كان العلاج). ليس الأمر كذلك فى حالة المخاطر. معظمها لم يكن يُرَى أو يُحَسّ به. مع أننا جميعًا معرضون لعواقبها، وبدرجة أو أخرى نعانى من نتيجتها، لا نستطيع أن نشم، نسمع، نرى، أو نلمس الأنماط المناخية المـستمرة

التردى، المستويات المتصاعدة للإشعاع والتلوث، الإمدادات سريعة التقلص للمواد الخام غير المتجددة، ومصادر الطاقة، فى الحقيقة (إنه هنا يتحمل علم الاجتماع تمامًا مسئوليته حقًا). العمليات غير المنضبطة سياسيًا وأخلاقيًا للعولمة التى تُضعِف جذور وجودنا، تفكك شبكات الأمان جميعها مع الروابط الاجتماعية التى تدعمها، وتُشبّع الحياة الفردية بكميات غير مسبوقة من عدم اليقين المؤدى إلى القلق. وعندما نسمح بنمو مستدام **Sustainable**، كما عقّب على ذلك حديثًا جرمى سيبروك **Jermy Seabrook (2002)**، فنحن أُرغمنا على الاعتقاد أنه يعنى "ماذا يستطيع السوق وليست الأرض أن يُقدم"؟.

نحن سوف نعرف عن كل هذا بصعوبة ما لم نُبَلّغ أن تلك هى الحالة ونُحَذّر من العواقب المحتملة للعمليات التى تحدث. فرادى، جماعات، أو حتى جميعنا معًا لم نكن لنحصل على تلك المعرفة إذا حصرنا أنفسنا فى التجارب المتاحة بصورة فردية. كما عبر عنها أورليش بيك **Urlich Beck**. الذى نبهنا أكثر من أى شخص آخر للأليات المعقدة لمجتمع الخطر **Risk Society** "نحن المواطنين قد فقدنا سيطرتنا على حواسنا وكذلك السيطرة المتبقية على أحكامنا...لا أحد غير مُبصر إلى هذه الدرجة للخطر كأولئك الذين يواصلون الثقة فى أعينهم" **(Beck, 1995:66-7)**. الصلة المباشرة بين الإدراك والفعل الفعّال (علاجيًا وإصلاحيًا) قد قُطِعَت – ولا يمكن وصلها مرة أخرى دون مساعدة. والصلة الجديدة المرممة لن تكون إلا صلة وسيطة (غير مباشرة). يحتاج البشر لكى يواجهوا شرط وجودهم ويحكموا سيطرتهم على تحدياته، أن يقفزوا إلى ما وراء البيانات التجريبية التى تعالج بصورة فردية، سمّها نقدًا – من المؤكد غالبًا أنه نقد لما هو واضح، وبديهى. والمرجو بعد تحقيق المراد بين الشرط والفعل سوف لا يُنجَز بدون تفسير. يحدد هذا الظرف دورًا جديدًا كليًا للمفسرين المسلحين بالتعامل مع بيانات ليست متاحة

بالداخل، ويمكن الحصول عليها بصورة غير مباشرة عن طريق التجربة الفرديـــة. بخلاف المخاطر المألوفة، فالمخاطر المشبعة بها الحالة الإنسانية فى عالم التبعيات العالمية قد لا يجدى معها تغافلها فقط؛ ولكن يشطح تفسيرها حتى إذا لُوحِظَت قــد يتم إنكارها، ينتقص من أهميتها بصورة غير ملائمة، ترد إلى أســباب مزعومـــة. بناء على ذلك فالإجراءات التى بحاجة أن تتخذ لإحباط أو الحد من المخـــاطر قــد تنحرف بعيدًا عن المصادر الحقيقية للخطر، يترتب على ذلك أن القلـــق المنتـــشر المتولد عن الخوف الشامل والحيرة الوبائية **Endemic** يمكن توجيهها ضد الأهداف الخاطئة. وبدلاً من أن يكون الدافع للفعل ممتدًا بصورة منظمة لمواجهة المخـــاطر مباشرة قد يستنفد فى توازنات (هيمانات) متفرقة وعشوائية تترك ينـــابيع الحيـــرة على إطلاقها كما هى لم تمس.

فالحيرة المبعثرة وغير المركزة المُشبّع بها حياة الخطر حتـــى فـــى أكثـــر لحظاتها سكينة ومتعة تسلم نفسها بمهانة للعديد من التفسيرات المتناقـــضة غالبًـــا. إن وضع المصانع الاجتماعية لمنتجات الركوب المزعجة يعد مـــصدرًا للنـــزاع. الإجابات عن التساؤل المزعج "ما الذى يمكن فعله؟" تعد أساســـًا للجدل بحـــرارة. فالتفسير عملية مستمرة غير محسومة على الـــدوام، مفعمـــة بالمحاولـــة والخطـــأ والآمال المحيطة، رغم أنها نادرًا، ولو فى وقت، ما يتم فى النهاية إبطالهـــا. علـــم الاجتماع جزء لا يتجزأ من عملية التفسير، صوت مفعم بالقوة الكافية فى الحـــوار الذى لا ينتهى أبدًا. نسخة حياة حقيقية للدوران التفسيرى حيث فيـــه لـــيس الفهـــم فحسب ولكن نوعية الحالة الإنسانية تكون فى خطر.

جانب كبير من نجاح أو فشل التفسير المستهدف من الجدل الشائع معلق بـــإبراء علم الاجتماع لذمته كما يجب من مهمة بسط الآفاق المعرفية لمسعى التفسير.

وهكذا نأتي للسبب الثانى والذى عن طريقه تكتسب "الخطوة الاولى" دورها الحاسم بصورة متميزة فى التعايش بفعالية مع محاولات ومشكلات حياة الخطـر، ومن أجلها طالما يُوسّع علم الاجتماع إطاره التفسيرى الذى هو بؤرة مهنته يحظى بأهمية إضافية. حيث يَكمُن السبب الثانى فى عملية التفـرد (الانفراديـة) - أحـد الجوانب الأكثر بروزًا وجوهرية للتحول الاجتماعى الكبير الذى يؤدى إلـى حالـة الحديث - المتدفق للوقت الحالى.

أعضاء فريق العمل "كأفراد" هى العلاقة المسجلة للمجتمع الحـديث. ومـع هذا، فالعمل ليس عملاً منفردًا وينتهى، إن نشاطه يجرى يوميًا. الآن، كما كان من قبل - فى المرحلة المتدفقة كما هو فى الحالة الجامدة للحداثة - الفردية قَدَر إنسانى عالمى وليس اختيارًا فرديًا.

إن ضبط المرء لنفسه واكتفاءه الذاتى والذى أحيانًا يُتَنَاوَل على أنه جـوهر التفرد، قد يكون مضللاً. ألاّ يجد الرجال والنساء من يلقون عليـه اللـوم بـسبب إحباطاتهم ومشكلاتهم لا يعنى الآن أكثر من حدث فى الماضى أنهم باسـتطاعتهم حماية أنفسهم ضد الإحباط مستخدمين أدواتهم المحليـة، أو النـأى بأنفـسهم عـن المشكلات. أسلوب بارون مونشوس **Baron Munchousen**، بأسـلوبهم المخـاطر والتناقضات تستمر طالما أنها مسببة اجتماعيًا، وأن واجبنا وحتمًا علينا التعايش مع أولئك الذين أصبحوا متفردين **Individualized**. إن قدرة الرجال والنساء المتفردين على تأكيد الذات، مع ذلك، غير كافية كقاعدة لما يتطلبه تكوين الـذات الحقيقـى. وفوق كل هذا تلك الحقيقة المحزنة التى قد بات من الصعب تداركها. المشكلات قد تكون متماثلة، إلا أنها لم تعد على ما يبدو تُشَكِّل مجموعًا كليًا أكبر مـن مجمـوع أجزائها، إنها لا تتطلب نوعية جديدة ولا تصبح أسهل فى التعامل معها إذا وُجِهَـت جماعيًا. الميزة الوحيدة لكونك برفقة مكابدين آخرين هى التأكيـد لكـل فـرد أن مواجهة المشكلات وحيدًا هو ما يقوم به الآخرون يوميًا ومن ثم تنعش وتدعم أكثر الحل الواهن كى يستمر لتحقيق هذا.

إن التأثيرات الإجمالية "للتفرد بحكم القدر"، هى ما وصفه دانى روبرت دوفور Dany Robert Dufour مؤخرًا (2001) بأنها "أشكال جديدة للاغتراب واللا مساواة". "كل الصور الكبيرة التى تشغل مركز التشكيلات الرمزية"– مثل الطبيعة physis، الإله، الملك، الناس، الشعب، السلالة أو البروليتاريا قد اختفت واحدة تلو الأخرى من أفق المشروعات الحياتية بلا وصية ودون خلفاء. عند غياب الآخر الذى يمكن للفرد أن يرجع إليه منطق مساعيه الحياتية، بات محكومًا على الفرد أن يبحث بحماس دون كلل عن تحديد مرجعية ذاتية. "الأفراد الجدد هُجّروا بدلاً من أن يتحرروا".

هجُروا للمهام العبثية لمراجعة الذات، تم إقصاء الأفراد بعيدًا عن فكرة أن آليات تسيير المعاناة الفردية للمشكلات والتى صُممت وشُكّلت بصورة جماعية يمكن تغييرها وجعلها أكثر إنسانية بصورة ودية. لذلك مُنِعُوا من الانضمام للحملة الوحيدة التى تؤدى إلى إعلاء "فرديتهم بالأمر" Individuality by Decree إلى مرتبة الفردية الواقعية De facto وتأكيد الذات الحقيقى الذى يحددها. فى غياب ترجمات جديرة بالثقة بين لغات المشكلات ذات الطابع الخاص والقضايا العامة، ومع مترجمين مخلصين وجديرين بالثقة ومبرزين بدرجة كبيرة بعدم توافرهم، تفقد الساحة مفاتن الماضى وجاذبيته. فالفرد، كما أعلنها أليكسيس توكفيل Alexis Tocquevlle بصورة ملهمة كالعدو للمواطن. تقمص المواطنين شخصية المستهلكين الأفراد يترك الساحة محتشدة. إلا أن الفضاء الخالى لن يبقى طويلاً فارغًا. مع أنه ازدحم مرة أخرى بأفراد يرغبون فى الاطمئنان من جديد بعدم إمكانية النكوص لقدرهم. لقد أصبحت الساحة الجديدة مسرحًا حيث يمكن أن يعترف الأفراد الخصوصيون ويتذكرون على الملأ كفاحاتهم الخاصة مع الشدائد التى عانوها وواجهوها بخصوصية. ينبرى من هذه الساحة كل من الممثلين والمشاهدين واثقين غير اعتقادهم بأنه هكذا تمامًا يُشيَّد العالم، وكيف يريد سكانه أن يحبوا حياتهم؟(١)

بعبارة أخرى، الساحة فى كاستورياديس **Castoriadis**، وصمة تعريف الفضاء الخاص/ العام لم تَعُدْ موضعًا للترجمة بين الخاص والعام، حيث جوهر كل السياسات وبصفة خاصة السياسات الديموقراطية. إذا كان للحالة المتفردة وما يترتب عليها من عدم تمكين للمواطنين بوصفهم كذلك أن تواجه مباشرة فإن فن الترجمة يكون بحاجة إلى إعادة تعلمه، وأُتيحت الساحة مرة أخرى من أجل ممارستها. إنه فى خضم تلك المهمة الشاقة بصورة مرعبة والحتمية أيضًا على علم الاجتماع. كما يواصل بيير بورديو **Pierre Bourdieu** تذكيرنا، أنه يضطلع بدور حاسم. إنها مسألة حياة أو موت لمهنة علم الاجتماع – ليست تجليًا آخر لتخيل عالم وادعاء غير مبرر. تلك أيضًا حالة إعادة توحيد السيرة التأملية **Vita Contemplative**، والسيرة النشطة **Vita active** وتخليصها من الوهن والانفصال غير المناسب المحتوم. أخيرًا، تلك هى المهنة المنشودة التى شُكِّلت من أجلها الموهبة العقلية، أو بالأحرى تبقى فرصة للإحياء فى وقت عندما تتفكك فيه الجسور التى تربط الحياة المعيشية **Lebenswelt** للأفراد والعالم الحقيقى والتى تشكلت عن طريق قوى مجهولة بالنسبة لهم وخارج نطاق تحكمهم تتحول سريعًا إلى السبب الرئيسى لشقاء جديد للعالم. نحن فى الحقيقة، بحاجة إلى أن نكرر وراء بيير بورديو: "أولئك الذين لديهم الفرصة لتكريس حياتهم لدراسة العالم الاجتماعى، لا يمكنهم أن يبقوا محايدين وغير مبالين بشأن النضالات التى تبقى مستقبل البشرية فى خطر" (اقتبست فى **Lanzmann & Redkez 1998 : 14**).

ن.ج N.G

يبدو لى أنك فى كتابك "بحثًا عن السياسة" يأخذ علم الاجتمـاع لـديك شـكلاً تشريعيًا بدلاً من أن يكون تفسيريًا. على سبيل المثال، تقول إن مجالاً عامًا / خاصًـا ممكنًا مرتبطًا بغاية أكثر شمولية للمواطن التى بدورها تضطلع بمهمة تخفيف حـدة الفقر الجماعى. تقترح أن هذا يمكن إنجازه من خلال تقديم دخل أساسى **(Bauman, 1999: 182 - 3)**، ومن خلال السعى بصورة أكثر عمومية من أجل نظام جمهـورى جديد **(1999 : 68)**. كل هذا طيب جدًا، لكن لماذا يكون علم الاجتماع علمًا تـشريعيًا؟ أنت تقول إن التحرر من القيمة **Valuc-freedom** "كالصمت البشرى يعبأ ليس فقـط بالأمل الكاذب **Pipe. dream**، بل أيـضًا بـوهم غيـر إنـسانى علـى الإطـلاق" **(Bauma & Beilharz, 2001: 335)**. هل يعنى هذا أن يكون علم الاجتماع سياسـيًا فى طبيعته، وبهذا يتخلى عن أى محاولة لأن يبقى علميًا أو موضـوعيًا؟ وإذا كـان الحال كذلك، لماذا لا تكتب ببساطة بيانًا سياسيًا يخبرنا كيف يتحـول الأفـراد إلـى مواطنين، وكيف يمكن إعادة تهيئة الساحة؟، أو ما القواعد التى يجب اتخاذها لحماية المجال العام؟ لماذا تكتب علم الاجتماع؟ ما هى جاذبيته المستمرة؟.

ز.ب Z.B

أتوقع أنه يمكنك بسهولة أن تتوقع إجابتى على هذا السؤال مما سبق أن قلته منذ لحظة معلقًا على أفكار بورديو **Bqurdieu** عن السيرة النشطة، من حيث كونها فى حالة عالم الاجتماع، نتيجة طبيعية للسيرة التأملية. لكن دعنى أقرر ثانية هـذه النقطة مع تأكيد أقوى – ومدينًا بعمق لبورديو....

بمراجعة المجموعة الأحدث لمقالات بورديو اللاذعة، وبياناته العامة، لاحظ توماس فيرينشزى **Thomas Ferenczi** تخلى بورديو فى السنوات الأخيرة فى عدد من مداخلاته عن موقف العالم ليتخذ موقف المناضـــل (Ferenczi, 2001: 8). قـــد يستفسر المرء، مع ذلك، عن تفسير فيرينشزى لتلك النقلة. هل الحـــضور الأكثـــر فعالية دائمًا لبورديو على الساحة العامة، وميله المتزايـــد للتركيـــز علـــى قـــضايا الحاضر الأكثر موضوعية (أيضًا قضايا حدثت لتشغل انتبـــاه هـــذا الجـــزء مـــن الجمهور النشط والمدونة سياسيًا) يعلن تخليه عن دور العالم الأكاديمى؟ هل التخلى عن القيم العلمية الأكاديمية هى الثمن الذى يجب أن يدفعه المرء من أجل الالتـــزام السياسى؟ عالم أو مناضل **Militant** – إما هذا أو ذاك؟.

بورديو، نفسه قد ينكر تلك المعضلة، كما يمكننا أن نحكم على ذلـــك مـــن التصريح المثالى: وجدت نفسى منقادًا بمنطق مهنتى أن أتجـــاوز الحـــدود التـــى حُدّدتْ لى باسم فكرة الموضوعية – التى بدت لى أكثر وكأنهـــا فكـــرة الرقابـــة **Censorship**. بعيدًا عن كونها إما عملاً فيه غدر (خيانة)، أو تقمـــصًا بطوليًـــا، فالنضالية **Militancy** الجديدة قد أوجدت وانتلقت إلى المقدمة بمنطق الاحتـــراف الذى يجب على علماء الاجتماع أن ينصاعوا إليه من أجل تكاملهم المهنـــى. إن منطق علم الاجتماع يؤدى لا مفر إلى التجاوز – إلى سمو موضـــوعية البحـــث الأصيلة أو المزعومة وتفسيرها. علم الاجتماع ليس أمامه إلاّ أن ينتهك باستمرار وتصميم الحدود المرسومة بين الدراسة الأكاديمية دون اقتراب أو تـــصوير **sine nia et studio** والتجريدية الذاتية المورطة والملزمة بالفعل دائمًا للفاعلين البشر/ الشركاء فى الحوار.

إن الدخول المفاجئ وواسع الشهرة لبورديو فى الحوار (الجدل) السياسى قد يرى وكأنه عودٌ على بدء **U-turn** لشخص يمدح لـــسنوات نقـــاء ونزاهـــة العلـــم الموضوعى. إلا أنه بالنظر إلى الوراء، إلى الطريقة التـــى فـــسر بهـــا بورديـــو

موضوع علم الاجتماع منذ بدايته الأكاديمية المبكرة، يمكن للمرء أن يستنتج أنه بدلاً من تغيير المسار، هذا الدخول كان مقدرًا سلفًا، وربما حتى مغاليًا في التصميم عليه عن طريق التطوير الشامل لنظريته الاجتماعية – كما أشار فيليب فريش Philippe Fresch، أن المواجهة السياسية كان لا مفر منها لمفكر منذ زمن يرجع إلى عام ١٩٧٢ أكد أن "قوة الكلمات والسيطرة على الكلمات تفترض دائمًا الأنواع الأخرى للقوة" (Frisch, 2000: 11). لقد عَرّف بورديو بالفعل في عام ١٩٨٤ النضال السياسي بأنه "نضال للمحافظة على أو تغيير رؤية العالم الاجتماعي من خلال الحفاظ على أو تعديل فئات إدراك العالم والعمل على تكوين حس عام يبدو كحقيقة العالم الاجتماعي" (Bourdieu. 1984: 3).

من هناك أدت خطوة يسيرة تمامًا إلى استنتاجه حول التنافس بين ثلاثة معسكرات تتنافس على نفس الرهان: فرض رؤية حقيقية للعالم الاجتماعي (Bourdieu. 1996: 13) ومن ثم فالمبدأ النفعي الذي يتبع ذلك هو "الوصول إلى وسائل التعامل السليمة مع الرؤى العالمية (Bourdieu. 1996: 16).

لتلخيص كل هذا: فإن السيرة التأملية لعالِم الاجتماع، مع هذا، أنه (أنها) يلاحظ بجدية وتصميم قواعد الحيادية تؤدي في النهاية إلى سيرة نشطة vita active. بدقة أكثر، نوعا الحياة كلاهما وُجِدَا ويقضيان وقتهما في صحبة بعضهما المباشرة والحميمية. إنها المتطلبات الاحترافية البحتة للموضوعية والثبات هي التي تجعل عالم الاجتماع "إنسانًا فاعلاً". أُقحِمَ، عن طريق الصدفة أو طبيعة الأشياء في النضال التنافسي على جوهر وشكل الرؤى العالمية. ليس أمام علم الاجتماع إلا أن يفرض نفسه على الواقع الذي يبحثه، إنه يُحَوّل العالم الإنساني كلما واصل فحص أسراره. يمكن القول، إن هذا قَدر عالم الاجتماع، شخص أخذ على عاتقه / عاتقها ممارسة الحرفة العلمية الاجتماعية على الرغم من أن عالم الاجتماع، كأي شخص آخر، يعلم أولاً، أنه يواجه باحتمالية إعادة صياغة مصيره نحو مهنته. على خلاف

القدر، المهنة مسألة اختيار ومسئولية. الأمر الأول أن تواصل ممارسة مهنة تدخل، شئت أم لا، فى مجالات حيث تفصل القوى السياسية والوسيطة **Mediatic** أن تسود بلا إزعاج. الأمر الآخر حقًا أن تتحدى الخصم فى مبارزة وتعلنها صراحة فى بداية المنافسة. بإقحام نفسه (نفسها) فى أمور بطبيعتها غير محايدة، عالم الاجتماع مسئول فعلاً عن شكل العالم الذى (التى) يبحثه. دخول المعركة السياسية، فيه إشارة، ليس أكثر ولا حتى أقل، إلى ادعاء المسئولية من أجل المسئولية، أن تخطو تلك الخطوة يعد مطلبًا أخلاقيًا ومسلكًا معنويًا. إنه أيضًا "واجب وطنى". ادعاء المسئولية – تحويل عالم الاجتماع إلى مفكر – يمثل انتهاكًا، إلاّ أن هذا الانتهاك ينشأ عضويًا (بصورة أساسية) من الولاء للمهنة.

ن.ج N.G

أخيرًا، قلت ذات مرة إنك تعتقد أنه بإمكان علم الاجتماع أن يفيد العالم **(Bourdieu & Tester, 2001: 18)**. هل ما زلت تعتقد أن تلك هى الحال؟ وإذا كان كذلك كيف يجب أن يتصرف علم الاجتماع إزاء ذلك؟ ولأى غايات يسعى؟.

ز.ب Z.B

علم الاجتماع أحد الأصوات ضمن أصوات أخرى متنافرة النغمات وإمكانية سماعه ليست مؤكدة. معظم الوقت، علم الاجتماع صوت يصرخ فى البرية. ما ينأى به، مع ذلك، بعيدًا عن العديد من الأصوات الأخرى التى تشاركه هذا المصير أنه يتحدث عن الأساليب التى تتحول البرية من خلالها إلى قفر، والأساليب التى من خلالها تسفك الأكثر قفرًا من خواصها، وذلك على أمل ألاّ تحتاج أصوات إنسانية أخرى أن تصرخ فى البرية.....

الحواشي:

١- فى كتابه "الشخص المتـــردد" L'individu incertain اغتنمـــت آلـــين إيربنرج (1995) Alain Ehrenbrg أمسية الأربعاء من أكتوبر ١٩٨٣ كخط فاصل (على الأقل بالنسبة إلى فرنسا). فى تلك الأمسية، فيفيان vivine وميـــشيل Michel زوجان عاديان، وغير مشهورين إجمالاً ذابا فى زحـــام المدينـــة، ظهـــرا أمـــام كاميرات التليفزيون الفرنسى، والملايين من مشاهدى التليفزيون لكى تتحدث فيفيان عن ميشيل: زوجى يعانى من سرعة القذف ejaculotio praecox، شاكية أنه عندما تكون معه (فى جماع) لا تستمتع أبدًا. إنه حد فاصل حقًا. لم يُمحَ الحد الفاصل بين العام والخاص فحسب، ولكن المساحات المخصصة لمشاهدة الجمهـــور اُغتُـــصِبَت لفضح المشاعر والأفعال التى كانت فيما مضى مخصصة فقط للاعترافات الأكثـــر حميمية. منذ أمسية الأربعاء تلك، بطبيعة الحال، وبـــلا توقـــف تكـــرر عـــرض التصرف الرائد لفيفيان فى الملايين من العروض التليفزيونية الحوارية والقـــصص الحصرية للصحف، الصور المعاصرة المتكررة للساحة agora. بعيدًا عن الصدفة، فقد أصبحت المتنفس اليومى لمئات الملايين من الأفراد أمثالها، والأحداث الوحيـــدة المدرجة علنًا فى اهتمام الجمهور.

REFERENCES

Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times.* Orlando, FL: Harcourt Brace.

Bauman, Z. (1998) *Globalization: The Human Consequences.* Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics.* Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity.* Cambridge: Polity.

Bauman. Z. (2001) *The Individualized Society.* Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (2002) *Society Under Siege.* Cambridge: Polity.

Bauman, Z. and Beilharz, P. (2001) *The Bauman Reader.* Oxford: Blackwell.

Bauman, Z. and Tester, K. (2001) *Conversations with Zygmunt Bauman.* Cambridge: Polity.

Beck, U. (1995) *Ecological Enlightenment.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Bourdieu, P. (1984) 'Espace social et genese des classes'. *Actes de la recherché des sciences sociales,* June, pp. 3-14.

Bourdieu, P. (1996) 'Champ politique, champ des sciences sociales, champ

journalistique', *Cahiers de recherche,* Vol. 15, pp. 1-48.

Castells. M. (1997) *The Power of Identity.* Oxford: Blackwell.

Dufour, D.-R. (2001) 'Les désarrois de l'individu-sujet', *Le Monde diplomatique,* February, pp. 16-17.

Ehrenberg, A. (1995) *L'individu incertain.* Paris: Caiman-Levy.

Elliot. A. (1996) *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity.*

Cambridge: Polity.

Ferenczi, T. (2001) 'Les intellectuels dans la bataille', *Le Monde,* 19 January, p.8.

Frisch, P. (2000) 'Introduction', in P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique.* Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

Held, D. (2002) 'Violence, Law and Justice in a Global Age', *Constellations,* March, pp. 74-88.

Kant, I. (1983) *Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Intent.* Indianapolis, IN: Hackett.

Lanzmann, C. and Redeker, R. (1998) 'Les mefaits d'un rationalisme simplificateur', *Le Monde,* 18 September, p. 14.

McNeil Jr, D. G. (2002) 'Politicians pander to fear of crime', *New York Times,* 5-6 May.

Melucci, A. (1996) *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Seabrook, J. (2002) 'Sustainable growth is a hoax; we cannot have it all', *Guardian,* 5 August, p. 16.

Terray, E. (1990) *La politique dans la caverne.* Paris: Editions de Seuil.

الفصل الثالث

جوديث بتلر

إعـادة إحيـاء الاجتماعى[1]

ن.ج N.G

في عام ٢٠٠٠ شاركت (مع جون جيلورى Jhon Guillory وكندال توماس Kendal Thomas) فى تحرير كتاب بعنوان: ماذا بقى من النظرية؟ What is left of Theory?. فى مقدمة هذا الكتاب نتحدثين عن الصلة بين نظرية الأدب والسياسة، وإعادة التوجه الحديث لمجال الدراسات الأدبية نحو موضوعات سياسية، والاستثمارات السياسية النشطة فى العدالة، الحرية والمساواة (Bulter, Guillory & Thomas, 2000: XI) بإعادة التوجه هذا يبدو أن نظرية الأدب والنظرية الاجتماعية أصبحتا أكثر قربًا عن ذى قبل. قُدّم هذا كعملية إيجابية، كأشكال مُبصِّرة للقراء لدرجة أنها بظلالها على الكتب الدراسية الاجتماعية والسياسية. بينما فى نفس الوقت يتغلب أساتذة الأدب على جهلهم فى القانون والنظرية السياسية، وشكل وبناء الحركات الاجتماعية (Bulter, Guillory & Thomas, 2000: XII). لكن أين سوف تعمل داخل هذه الرحابة؟ هل تدعو نفسك منظرًا اجتماعيًا؟ وأين سوف تضع الحد الفاصل بين نظرية الأدب والنظرية الاجتماعية؟ أليست النظرية كلها ضربًا من الخيال؟.

ج.ب J.B

أنا تدربت فى مجال الفلسفة ولكنى تدربت أيضًا فيما نسميه "الفلسفة القارية" Continental Philosophy هنا فى الولايات المتحدة الأمريكية. يعنى هذا أننى منذ مرحلة مبكرة وإلى الآن كنت أقرأ النظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والفلسفة السياسية والفينومينولوجيا Phenomenology الأحدث والبنيوية Structuralism، وبعدئذ، فى مرحلة أحدث كثيرًا، ما بعد البنيوية. لذلك قبل انتقالى إلى ما بعد البنيوية وحتى التحليل الأدبى، كنت أدرس النظرية الاجتماعية. وكنت حتى وأنا فى مرحلة البكالوريوس أشتغل فى الأنثروبولوجيا الاقتصادية، ومن ثم موزعة وقتى

بين الفلسفة والأدب، فلم تكن وكأنها دراسات أدبية جاءت متأخرة، ولكن دراسات أدبية تحولت بالفعل، بالنسبة لى، مكانًا أفضل للعمل، لأنها أساسًا أتاحت لى نوعًا معينًا من المجال البينى وكذلك مدخلاً بلاغيًا للنصوص. كان من الممكن أن تستخدم نظرية مثل نظرية فوكوه **Faucaullt** عن السلطة للتحدث عن موضوع مثل النوع **Gender** فى سياق تقرير أو نص أدبى من نوع ما، سواء كان هيركولين باربين **Herculine Barbien (Faucaullt, 1980)** أو قصص ويلا كاثر **Wella Cather**، ويمكن للمرء أن يتحرك فى هذا الاتجاه دون مشكلة أكبر.

من المهم أن نلاحظ، مع ذلك، أنه يوجد أناس فى مجال الدراسات الأدبية يشجعون بقوة إقحام النظرية الاجتماعية فى التحليل الأدبى. وقد كتب ريتشارد روترى **Richard Rotry** عن هذا. حيث يعتقد أن عملاً مثل الذى قام به جون جيلورى عن رأس المال الاجتماعى يستخدم تصنيفات العلم الاجتماعى متناسيًا الدور الإلهامى للأدب. آخرون منزعجون بسبب نقص التنوع اللغوى والأدبى الذى ظهر داخل بعض أشكال الدراسات الأدبية متأثرًا بعمق بالنظرية الاجتماعية. إنهم يميلون إلى حجة أنه عندما تدخل النظرية الاجتماعية التحليل الأدبى فإنها تصبح خرقاء. ويبدو لى أيضًا أنها توجد أساليب لقراءة الأدب، القصة، الدراما والشعر. والسؤال حول شكلها، والطريقة التى بها يصبح التاريخ حبيسًا للشكل وملتزمًا هكذا بكل ما هو أدبى تحديدًا فيما يتعلق بأى عمل معين. ما يميز هذا النوع من القراءة عن التمسك بالشكلية **Formalism** هى طريقة الاستفهام عن كونه محكمًا اجتماعيًا بوضوح على مستوى الشكل. استوعب لوكاش **Luckacs (1974)** هذا فى كتابه "نظرية القصة"، أدونو **Adono** يُعيد صياغة تلك الصلة بصورة مختلفة فى مدخله للموسيقى، بينما فهم بنجامين **Benjamin** هذا بشكل مختلف فى مدخل بودلير **Baudelaire** وكافكا **Kafka**. على سبيل المثال، أميل إلى القول بأن مدرسة فرانكفورت قبل تحولها الصريح كانت دومًا تنظر إلى الشكل الجمالى على أنه

المهمة التى من خلالها يتم إحكام المعانى الاجتماعية بأساليب نوعية للغاية. يلاحظ أن المعانى الاجتماعية والتاريخية ملازمة للشكل الأدبى. ويمكن القول إن الانتقال إلى ما وراء نقد الأيديولوجية عن طريق هابرماس **Habermas** وآبل **Abel**، مثلاً، كان سعيًا للانتقال إلى ما وراء الاهتمام بعلاقات ملازمة مثل هذه. إلا أن وجهة نظرى هى أن النقد يستحق رد الاعتبار الجاد، كما يحتاج المجال الجمالى إلى إعادة الارتباط بدقة على مستوى المعنى التاريخى والشكل الفنى.

أعتقد أيضًا أن لهذه الإجابة تكملة أخرى تتعلق بكيف يساعدنا الأدب على تصور مجال الاجتماعى. يقول هنرى جيمس **Henry James** فى "ميدان واشنطن" **Washington Square** إنه من الخطأ قبول العالم كما تصوره (تصفه) لنا قصة، وقرر أن هذا هو العالم الاجتماعى، وهذه علاقة محاكاة قائمة بين العالم كما تصوره القصة، والعالم كما هو قائم فى الحقيقة. لا أعتقد أنه يمكننا معاملة الأعمال الأدبية على أنها انعكاسات تحاكى الواقع الاجتماعى. من ناحية أخرى إذا نظرنا إلى الأسلوب، ولو فى المقطع الافتتاحى لتلك القصة تحديدًا، سوف ترى شيئًا يتعلق بعمل المعايير البرجوازية فى المواجهات الاجتماعية الكلامية يصعب الإمساك به من خلال نوع آخر من التحليل الاجتماعى. يمكننا القول إن الأدب يعزز المجال الوصفى للنظرية الاجتماعية، لكنه هنا يفعل شيئًا أكبر: إنه يخبرنا بعض الشيء عن كيفية عمل المعايير على تقديم ما يمكن التحدث فيه وما لا يمكن. يتحدث الراوى أو يوصى بنوع معين من الوضع الأرستقراطى المتهاوى، مكررًا نوعًا معينًا من الأسلوب الراقى والحكم (التقييم) الاجتماعى لكنه أيضًا يكذب استحالة أن يدعم هذا الأسلوب والحكم نفسه. لهذا فأنت تحصل بالفعل على شيء من الصوت الحقيقى لامتياز الطبقة وهى تتهاوى أو أثناء تهاويها وتقرأ كذلك إستراتيجيات تدعيمها. أعتقد أن الترجمة الأدبية للطبقة يعطيك ذلك بشكل نصى أكثر مما يمكنك أن تجده فى أى نوع من الوصف الأكثر عمومية. وفى نفس الوقت، أقول إن هذا نظرى، إنه نظرى بصورة جذرية وضمنية لأنه يظهر لنا تأثير المعايير فى لحظة

قابليتها للتكرار وهشاشتها. في حالة القصة القصيرة لجيمس **James** يمكننا مطالعة المعايير أثناء إقرارها، وكما تنصب نفسها على مستوى الصوت والأسلوب. يميل عملي للتقاطع مع النظرية الاجتماعية، والفلسفة، والدراسات الأدبية، لهذا فإنه من الصعب بالنسبة لي أن أدعو نفسي "منظرًا اجتماعيًا". إن لدي عمومًا مشكلة مع الهوية – حقًا ربما سوف تكون تلك هويتي – ولكنني لن أنزعج إذا دُعيت منظرًا اجتماعيًا، على الرغم من أنني غير متأكد من تقديمي من قبل لنظرية الاجتماعي في حد ذاته.

ن.ج N.G

قلت أيضًا في مقدمة "ماذا بقي من النظرية؟"، إن الكتب التي قدمت في النظرية الاجتماعية، والعلم الاجتماعي تعتمد على الاستعارة، والكتابة، والحذف والمجاز وإن تلك الأبعاد لإنتاج المعاني تمر دون ملاحظة أولئك الذين لا ينشغلون بالتحليل الأدبي **(Butler, Gullory & Thomas, 2000: XII)**. عمومًا، هذا حقيقي. لكن ماذا نجني من تبني منظور أدبي؟ هل هناك خطورة من أن تطبيق الأساليب والممارسات الأدبية على دراسة القضايا الاجتماعية قد يختزل الأحداث والأفعال إلى مجرد أشكال لغوية أو قصصية؟ أو بالأحرى أن تكون هذه هي الحالة، هل القوة الحقيقية للنظرية الأدبية في أنها يمكن أن تُعرّي السياسات الضمنية للغة والشكل الأدائي **Performativity**؟ (انظر **Butter, 1997**).

ج.ب J.B

أعتقد أنه سيكون خطأ إذا ما اُختُزلتْ كل النظرية الاجتماعية إلى تحليل استطرادي **discursive** أو لغوي، ولست أميل إلى ذلك. غالبًا جدًا ما تفسر مواقفي بهذه الطريقة، وأستطيع أن أفهم لماذا. إلا أنه يوجد أمران مختلفان هنا. الأول هو مكانة اللغة أو الحوار، اللذين يختلفان عن بعضهما البعض، والثاني هو مكانة

الأدب. مع التقرير للسؤال الأول لا يمكن اختزال الاجتماعى إلى حوار (يفهم كتشكيل تاريخى للغة، تشكيل موضوعى متحول إلى تمزق Rupture وتَحول) أو إلى اللغوى، لكن اللغة تبرز بدقة عند نقطة الاتصال عندما نحاول التمييز بين اللغة والأدب. بكل تأكيد أقول إن أى وصف للاجتماعى يجب أن يحدث من خلال اللغة التى تساهم فى تحديد الاجتماعى نفسه. لا توجد طريقة لنزع البُعد اللغوى من أى نظرية اجتماعية. إلا أن هذا ليس كقولنا إن كل النظرية الاجتماعية لا يمكن اختزالها إلى نظرية لغوية، إنه يعنى تمامًا أن النظرية الاجتماعية لا تستطيع أن تعمل بدون ما هو لغوى. إلا أنه يوجد قضايا أخرى فى خطر. هناك السؤال عن نوع الممارسة الاجتماعية الذى تكون عليه اللغة، وما موقعها الذى تشغله داخل تفسير أكثر عمومية للاجتماعى. حاول بورديو بالتأكيد أن يعطى إجابة مؤكدة عن هذا السؤال. إلا أنه من المحتمل ألا يكون ممكنًا أن تفهم مساهمته دون وضع ليفى ستراوس Levi Strauss فى الاعتبار. سعى ليفى ستراوس (١٩٦٩ الأصل فى ١٩٤٩) تحديد الرابطة الاجتماعية الأولية بالرابطة اللغوية فى "الأنساق الابتدائية (الأولية) للقرابة" The Elementary Structures of Kinship.

حيث قام بعزل الاقتصاد البنائى للعلامة (للإشارة) وحاول تتبع طرق تلك العلامة (الإشارة) فى صورة النساء، ومعنى تنقلها بين العشائر الاجتماعية اللغوية مستوعبة كاقتصاديات مستقلة بذاتها نسبيًا. يبدو أنه لو أمكنه العثور على الرابطة أو الأساليب اللغوية التى يتم من خلالها التواصل بين العشائر يمكن أن يجد الرابطة التى شكلت أو وصمت المجتمع المحلى ككل على أساس قدرته على التواصل. يتم تصدير النساء كزوجات، فى المقابل تعقدت الروابط الرمزية بين العشائر، وأصبحت تلك الروابط نموذجًا للتفكير بشأن القرابة، والتواصل، والترجمة. بطبيعة الحال، كان المضمون النظرى لنظرية الاختلاف الجنسى هائلاً لأن ذلك أدى بالنساء، كإشارات متنقلة، ليصبحن أساسًا لكل التواصل وكل اللغة. ومن ثم، أمكن للنسويين القول فى أواخر السبعينيات، إنه لا توجد لغة بدون الاختلاف الجنسى.

طبعًا، تعرض نموذج ليفى ستراوس للنقد من عدة اتجاهات، ويبدو أن أولئك الـذين لا يزالون متمسكين به كنموذج يمكن تحققه هم من اللا إنسانيين الأورثوذكس فقط، أو آخرين من داخل المدرسة البنائية الفرنـسية. وجـه بييـر كلاسـترز **Pierre Clastres** نقدًا مهمًا إلى ليفى ستراوس بأن الاجتماعى لا يمكن اختزاله إلى رابطة لغوية، ولا يمكن أيضًا، بالمناسبة، اختزاله إلى روابط للقرابة. بالأحرى كـل مـن اللغة والقرابة يجب استيعابهما فى علاقتهما بأنواع أخرى لتداولات السلطة. ووجه فوكوه **Foucault** بوضوح نفس النقد، ولكن بأسلوب آخر. أعتقد أن التوهم البنـائى به يمكن للمرء أن يكتشف ويوضح نسقًا وحيدًا ومتكررًا للتواصل اللغوى وهكـذا يُعد ذلك فى حد ذاته خطأً بالنسبة للمخالطة الاجتماعية **Sociality**. يتجرد مثل هـذا الاتجاه من التاريخ، والسلطة، ولكن أيضًا لأنه يساوى النوع (الذى يأخـذ أشـكالاً عدة) بالاختلاف الجنسى (الذى يتقيد تنظيره بالشذوذ الجنسى) ولأنـه يجعـل مـن الاختلاف الجنسى شرطًا مسبقًا لحالة يمكن تحققها (من ثم مستبعدًا أشكال القرابـة التى لا تطلبها رابطة التغاير الجنسى). ومع ذلك، أعتقد أنه غالبًا جدًا عندما نـسأل كيف يتم تمييز وتحديد نظريات الاجتماعى؟، أو ما الذى يخص الاجتماعى ومـا لا يخصه؟، يجب أن نكون قادرين على رؤية أن أى تفسير معين للاجتمـاعى يلتـزم بممارسة التمييز والتحديد. يعنى هذا أن مثل هذه النظرية، استنادًا إلـى تحديـدها الفعلى، تقرر ما ليس اجتماعيًا، ما هو عكس الاجتماعى، ما هو ضد الاجتمـاعى، ما هو قبل الاجتماعى، وحتى ما هو بعد الاجتماعى. لهذا، أى تفسير للاجتمـاعى يضع القرارات ويفرض محكًا للاختيار سوف يتحدد من خلالـه تكـوين أو عـدم تكوين الاجتماعى ويكون بهذا المعنى جزءًا من عملية تشكيل الاجتماعى فى حـد ذاته. كيف، إذن نفكر فيما ليس هو جزءًا من الاجتماعى كمجال مُـستبَعَد ويكـون مكونـًا بنائيًا للاجتماعى؟ هل هناك نوع من الاستبعاد، أو رفض مواقع الاتصال، المزج، التهجين، أو التقارب، يتشكل بها الاجتماعى ذاته؟.

ن.ج N.G

كيف لنا أن نباشر الإجابة على مثل هذه الأسئلة؟.

ج.ب J.B

فى عملى المبكر وضعت فى الاعتبار بعضًا مما فعلته كريستيفا **Kristeva** عند التفكير فيما هو اجتماعى كما ينبغي وما هو مُستوعِب أنه المجال القابل للتناوب. كان يوجد بوضوح أشكال من الاضطراب العقلى **Psychosis** والتى اعتقدت أنها سابقة على الاجتماعى **Pre-social**، وتهدد أيضًا النسيج الثابت للاجتماعى نفسه. هناك أيضًا أشكال معينة للممارسة الجنسية **Sexuality** والتى تفهمها هى على أنها سابقة على الاجتماعى، ويبدو لى أنها تُصنّف معظم، إن لم يكن كل، الممارسة الجنسية الشاذة كجزء مما هو سابق على الاجتماعى. هذا يصدمنى كنقلة تكتيكية **Tactical**: يتطابق المجال الاجتماعى مع مجال ما هو قابل للتواصل لغويًا والذى دشنه بدوره المشهد الأوديبى **Oedipal** الذى يكفل الشذوذ الجنسى كشرط مسبق للقابلية للتواصل ولموضوع حوارى حيوى. إلا أنه يوجد طرق أخرى لإدراك ما هو مؤهل ليصبح جزءًا من الاجتماعى.

أحد الأمور التى تحدث حاليًا فى الولايات المتحدة **(December, 2002)** هو حدوث استحواذ قومى معين على الاجتماعى **Socius**. تعلن الولايات المتحدة من خلال إذاعتها العامة أن أنواعًا معينة من الناس ليسوا جزءًا ملائمًا من الاجتماعى. أو أن السؤال يطلق على الملأ دون خجل، ما إذا كان الإسلام لديه حداثته؟ ما إذا كان حقق حداثته؟ عندما تواصل سؤال الناس ماذا يعنون بالحداثة عادة ما يُقحمون فيبر **Weber** أو فكرة ما لتنظيم اجتماعى مركب مؤهل لتحقيق درجة ما من التقسيم الداخلى والتكامل. أو يقحمون

الشروط الاجتماعية للديموقراطية الدستورية. على الأرجح، إن من يسألون هذا السؤال، هم أيضًا بحكم ما يتصورون من إجابة (لا ليس لديه) يجادلون لحجب حقوق والتزامات الديموقراطية الدستورية (بما فى ذلك حماية الحريات المدنية، حقوق الخصوصية، حقوق عملية الاستحقاق، المثول القضائى (**Habeas corpus**). أولئك الذين يطرحون هذا السؤال يفترضون إسلامًا متناغمًا **Monolithic**. إنهم لا يفكرون فى وسط مدينة القاهرة **Cairo**، مثلاً، ويقولون بتأثر إن الإسلام يخص ما قبل الاجتماعى، أو الفهم الصحيح لما يمكن إدراكه كجزء من الاجتماعى. يحدث شيء مماثل لهذا مع معارضى سياسات الهجرة إلى داخل أوروبا. تحصل هناك على نسخة خاصة جدًا للحداثة الأوروبية التى تَدَعى على الاجتماعى كأداتها المتميزة وتُستَخدم بفعالية لتصنيف غير الأوروبيين أو المشكوك فى أوروبيتهم على أنهم ما قبل الاجتماعى أو ضد الاجتماعى. لهذا أعتقد أننا بحاجة لأن نكون حذرين جدًا عند رؤيتنا كيف يُستَشهَد بالاجتماعى حيث إن كل استشهاد يحدث بموجب مبدأ الاستبعاد أو الانتقاء الذى لا يُضمَن دائمًا داخل النظرية. يمكن القول إنه على المستوى المنطقى فإن إقحام "الاجتماعى" يميل إلى أن يعمل من خلال إنتاج غير الاجتماعى **a-social**، ضد الاجتماعى أو ما قبل الاجتماعى، وأحيانًا ننخرط فى نظريات حول التنشئة الاجتماعية التى تهدف إلى تلقيننا كيف يتحقق الاجتماعى، أو دعنا نُفرّق المشكلات التطورية، الفردية والثقافية التى تلازم أولئك الذين يخفقون فى تحقيقهم. حتى تلك النقطة، نرى أن إقحام الاجتماعى متضمن فى علاقات السلطة. قد يكون هذا أحد أسباب لماذا يبدو أن على التحول السياسى أن يستأصل فى بعض الحالات الاهتمام بالاجتماعى: يوجد تفعيل للقوة فى تحديد الاجتماعى ذاته.

ن.ج N.G

أنت ذكرت آنفًا مصطلح "ما بعد الاجتماعى" **Post-social**، ماذا يعنى هـذا المصطلح؟.

ج.ب J.B

أخمن أنك إذا اشتركت فى نوع من القصص التقدمية أو التنموية ترى فيها الاجتماعى مُشكّلاً من قهر أو استبعاد ما قبل الاجتماعى، فقد تُـسلّم بمـا بعـد الاجتماعى أنه ما بعد طوبائى (مثالى)، ويمكنك أن تتخيل أن أى تحول جـذرى يستتبع تجاوز الاجتماعى نفسه. إنه ليس موقفى إلا أننى أفكر أنه يمكننى اتخاذه. يوجد قدر كبير من الشك فى الاجتماعى على أنه فئة على وجه التحديد لأنه على ما يبدو يفتقد بعدًا حاسمًا معينـًا. ربما تميـل أيـضًا إلـى سـؤال هابرمـاس **Habermas**، باستمتاع كاف، ما إذا كان الفعل التواصلى يُعَد تبريرًا للاجتماعى، أو ما إذا كان تبريرًا للأنساق التى يمكن إدراكها على أنها سابقة للاجتماعى. فهو يتحدث مثلاً، عن الأنساق غير المألوفة للتبادل اللغوى. وعلى ما يبدو أنه يعـادل الاصطلاحى بضيق الأفق **Parochial**. قد يرى المرء البعد الطوبائى لنظريته فى ممارسة توقع شكل للتواصل حيث لا تعتمد ادعاءات الـصدق علـى الاتفاقيـات الاجتماعية من أجل شرعيتهم.

ن.ج N.G

يعد عنوان "ماذا بقى من النظرية؟" ممتعًا فى هذا الـسياق. هـذا الـسؤال يستفسر عما بقى من نظرية الأدب عقب إعادة توجيهها نحو أفكار سياسية جديـدة. ولكن أيضًا ماذا تبقى من النظرية بمعناها السياسى؟ تمامًا نفـس الـسؤال يمكـن

طرحه بالنسبة للنظرية الاجتماعية. على سبيل المثال: مـاذا بقـى مـن النظريـة الاجتماعية بعد انهيار ما كان يراه المنظرون السوسيولوجيون الكلاسيكيون علـى أنه "الاجتماعى"؟، وماذا بقى من تلك النظرية (إذا بقيت بأية حـال) عقـب مـوت Demise الماركسية؟ هل ترى هنا أية تشابهات بين التوجهـات الـسياسية لـلأدب والنظرية الاجتماعية؟.

ج.ب J.B

أنا أنظر إلى هذا من وجهة نظر محددة جدًا طالما أنه من الصعب أن تعرف الأفضل لتحديد مكانة النظرية الاجتماعية فى جامعات الولايات المتحدة. أنا دائمـًا أُصدَم بالاختلاف الهائل بين علم الاجتماع فى ألمانيا، وعلم الاجتماع كما أعرفه فى المملكة المتحدة، وأيضًا فى فرنسا وهولندا، وعلم الاجتمـاع كمـا يمـارس فـى الولايات المتحدة. إنه من الصعب للغاية أن تعثر على نظرية اجتماعية فـى علـم الاجتماع هذه الأيام فى الولايات المتحدة. يوجد بعض الناس يشتغلون بها، وبعض المؤسسات تدعمها (الكندية أساسًا)، لكن تقريبًا كما لو أن علـم الاجتمـاع أصـبح مكانًا فى الولايات المتحدة حيث ينعق فيه الـشك صـوب النظريـة. فبـدلاً مـن "الاجتماعى" سوف تسمع عن الممارسة الاجتماعية، وليس بالضرورة أن تحـصل أيضًا على تفسير لما هى الممارسة الاجتماعية. إنها تبدو مصطلحًا يستخدم كما لو أنه يحافظ على مُشار إليه شفاف لذلك الذى يشير إليه.

إنه صعب لأننى تدربت بالفعل فى قسم للفلسفة الأوروبية بالولايات المتحدة، جامعة ييل Yale فى أوائل الثمانينيات، قبل أن تفقد تقريبًا كـل أعـضاء هيئتهـا المهمين فى ذلك التخصص. لنعُدْ إذن حيث بدت النظرية الاجتماعية بالنسبة لـى ليس فقط عملاً وصفيًا ولكنه أيضًا نقديًا ومعياريًا كذلك. عند تدريس مقـرر فـى النظرية الاجتماعية مع التأكيد على ما هو أوروبى سوف تـدرس مقـررًا بطـابع

دوركايم وڤيبر وأيضًا شيلدون وولن وبعضًا من نيتشه، ماركس، ومدرسة فرانكفورت. أرندت **Arendt** سوف تفهم بالتأكيد على منظر اجتماعى بغض النظر عن حقيقة كونها نفسها لها نفس النظرة السلبية للاجتماعى، حيث يتساوى لديها مع تماثل وتجانس الجماهير. وسوف يتم تضمين عمل تالكوت بارسونز كجزء مما سوف نتعلمه. تلك كانت الأماكن التى فيها تسأل ماذا كان الفعل الإنسانى؟، ماذا كانت الاتفاقات التى اشترطت الوساطة الإنسانية؟، ما المعايير التى عن طريقها يميز الفعل الشرعى عن غير الشرعى؟، وتسأل عما يُمَيّز العام / الخاص؟، وكيف يُوَظّف لفهم الاجتماعى؟. ليت المرء يضع فى اعتباره "الاجتماعى" كمجال يمكن أن ننظر من خلاله إلى أداء الشعوب بأساليب لم تكن دائمًا سياسية بوضوح، أى أنها تتعلق بأساليب القيادة، أو تُدَار بأساليب ذات طابع حكومى بحت. بالطبع، أنا لا أعرف الآن أين يمكننى إرسال تلامذتى لدراسة تلك الموضوعات بهذا الأسلوب. لذلك، عندما تسألنى: "ماذا بقى من النظرية؟" سوف أقول إنه فى الولايات المتحدة. ما بقى هو الإرث الأوروبى المستمر بصعوبة فى الجامعات على الأقل على حد علمى والذى يناضل ليدافع عن وضعيه طاغية من ناحية ومشروع براجماتى وصفى من ناحية أخرى. من المحتمل هنا أن يقول الناس: " أنا لا أرى كيف أتكلم عن الاجتماعى، لكن إذا أعطيتنى هذا السياق الاجتماعى، وهذه المشكلة لأبحثها، لا أستطيع أن أصل إلى إجابة". لكن إذا كنت تتفحص مشكلة – لنقل التقنية المنتجة فى السياق الاجتماعى لحضور الولايات المتحدة – يكون السؤال الذى لا يُطرَح فى جانب كبير من علم الاجتماع الأمريكى، هو كيف أن هذا الموضوع، القضية والمشكلات التى يثيرها، تؤثر فى إعادة تشكيل الاجتماعى نفسه. غالبًا ما يعالج المجتمع الأمريكى وكأنه سياق غير إشكالى، أو شىء يتأثر بقضية مثل التقنية المنتجة، لكن القليل يتساءل كيف تستطيع مثل هذه القضايا وتؤدى فعلاً إلى تحديد ما يعد واقعًا اجتماعيًا أمريكيًا – إنها لا تحسب بهذه الطريقة هنا وهناك. بدلاً من ذلك، يفترض المرء سياقًا ويعمل من خلاله وهذا سوف يمنحه مستقرًا جغرافيًا

وأيضا مجالاً بينيًا مفهومًا ضمنيًا كإقليم. ومع هذا، السؤال الأكثر صعوبة ليطرح، كيف للسياق – تحديدًا الاجتماعى ذاته – أن يُعَاد تشكيله، يُعَاد صياغته أو يُنقَح بمقتضى المشكلة التى أدرجت داخل إطاره. تلك هى اللحظة الحرجة التى أفتقدها فى علم الاجتماع المعاصر فى الولايات المتحدة. من المحتمل أننى أقول أشياء عامة ومتلاحقة جدًا، لكننى أعتقد أن لها صدقًا عامًا.

ن.ج N.G

النصف الثانى من سؤالى السابق يتعلق باستخدام كلمة "بقى **Left**" هنا. يبدو لى أنه عقب وفاة (موت) الماركسية أصبح من الصعب بالنسبة لعلماء الاجتماع الحديث عن الاجتماعى لأن هذا المفهوم قد ارتبط فى غالبيته بالفهم السياسى لعلاقات الطبقة. بهذا المعنى، السؤال السياسى، ماذا بقى من نظرية الأدب ينطبق أيضًا على ما بقى من النظرية الاجتماعية، لأنه بالنسبة للنظرية الاجتماعية، مثل علم الاجتماع بعمومية أكثر، ما إن ابتعدت عن عمل ماركس، يبدو أن الاهتمام النظرى فى "الاجتماعى" قد اختفى تقريبًا كذلك.

ج.ب J.B

بطبيعة الحال يجدد بورديو **Bourdieu** المفهوم بطرق عديدة إلا أن نقص الدينامية (الحيوية) فى تفسيره تجعله يُطَالَع وكأنه جزء من قلق ما بعد الماركسية. أميل إلى تخيل أنه فى السياق البريطانى يمكن للمرء أن يتتبع ما حدث لعمل إى. بى. تومبسون **E.P.Thompson** وما تعرض له من نقد، ويرى ما بقى وما لم يبق. إلا أننى أعتقد أنه توجد فئة مفقودة هنا، إنها ما هو ثقافى. يبدو لى أن أغلب ما نسمعه الآن عن مجال الماركسية مجرد نزاعات بين الاقتصادى من ناحية، والثقافى من ناحية أخرى. فأولئك الذين يساندون السياسى يستبقون الاقتصادى فى

الغالب إلى جانبهم، ويقلقهم انعطاف الثقافى على الاقتصادى والسياسى. بينما من ناحية أخرى، هناك من يجرؤون الدراسات الثقافية يقولون – مع بعض التبرير – إن الدراسات الثقافية مجال للنقد السياسى، وإن الثقافة، والثقافة الجماهيرية يجب أن تكون مجالاً خصبًا للتحليل السياسى. فى هذا الجدل – هذا التوازن الثنائى تقريبًا بين السياسى والثقافى – يضع الاجتماعى بعيدًا كفئة (مستقلة). لدى إحساس أننى كنت مهذبًا فى الكلمة عندما استخدمتها فى كتابى الحديث "ادعاء الخصومة" **Antigone`s Claim (Butler, 2002a)**. استخدمتها بصورة جدلية – ولقد فرغت من نشر مقالة عن القرابة استخدمتها فيها كأداة هجومية – حيث يستوقفنى الناس ويسألوننى عما أعنيه بها، لكننى أميل إلى تأجيل إجابتى. السبب فى استخدامها هو إعادتها إلى اللعبة من جديد وأمل أن أوضح لماذا أعتقد أنها مهمة.

ربما الاتجاه الوحيد سوف يكون العودة إلى مسألة استخدام كلمة "بقى" **Left**، طالما أنه يوجد يسار وأنه ترك يوجد منظورات معينة أدخلتها النسوية الاشتراكية فى تنظيم الأسرة والتى جاءت بوضوح من اليسار "**Left**"، والتى تحدثت عن التنظيم الاجتماعى للقرابة بطريقة قد لا تفهم إلا أنها ثقافية فقط، إن جاز القول، ليس بالمعنى الذى يرجع إلى ليفى ستراوس، ولكن أيضا ليست ببساطة على مستوى التعبير أو اللغة. خلال العقود القليلة الماضية كانت هناك جهود لها أهميتها، من داخل الأنثروبولوجيا أساسًا لمحاولة التفكير فى كيف نُظِّمَت القرابة؟ (ميشيل **Mitchell**، ستراثيرن **Strathern**، يانجيسكاو **Yangiskao**، ويستون **Weston**، شيندر **Schneider**، بورنيمان **Borneman**)، كيف نُظِّمَت وظيفة الأمومية؟، كيف نُظِّم التكاثر؟، وهناك أسئلة حاسمة برزت من هذا النوع من النظرية الاجتماعية: ما أسس التنظيم التى أتت بالقرابة على هذا النحو بصورتها هذه، لنقل، كالأسرة النووية؟ وما أشكال التنظيم الأخرى التى قد توجد؟ وكيف لنا أن نتخيل أشكالاً جديدة من التنظيم؟، وعلى ما يبدو لى أنه لم يكن هناك مشروع

يسارى للمجادلة حول قانون طبيعى للأسرة فحسب، ولكن أيضًا مشروع يسارى لتَخيّل طرق متنوعة يمكن من خلالها للتنظيم الاجتماعى أن يحدث. أعتقد أنه يمكن الإجابة عن هذا السؤال بهذه الطريقة تحت مسمى النظرية الاجتماعية فقط. إذا كنت من أنصار لاكان **Lacanians** أو ليفى ستراوس **L-Strauss** وسألت عن القواعد المتغيرة للقرابة؛ لأن أى تباين تراه من المؤكد أن يكون تعديلاً فى نسق دائم، لهذا ننتهى بالعودة إلى شيء مثل قانون رمزى كنسق دائم ومستقر نسبيًا. التنظيمات الاجتماعية واحتماليتها وقابليتها للتطويع تُرَى كأمثلة لقانون أكثر استدامة، وتوجد، ولا زالت، مشكلات مستعصية الحل للبنائية فى تفسير الانتقال أو الصلة بين العالمين الاجتماعى والرمزى. من ناحية أخرى، إذا أراد المرء القول إنه "قد لا يوجد قانون دائم"، وإن كل ما هنالك عبارة عن أساليب تاريخية لتنظيم تلك الوظيفة الإنسانية المحددة، لهذا يجب على المرء أن يرجع إلى النقد الاجتماعى ويبحث عن حيل للاجتماعى ليطرح ذلك السؤال بهذه الطريقة.

لقد عدت حديثًا جدًا إلى الاجتماعى لكى أطرح هذا السؤال ليس لأولئك الذين يعتقدون فى الأشكال الطبيعية للأسرة فحسب، ولكن أيضًا لأولئك الذين يعتقدون فى النهاية أن شكل الأسرة ينظمه فى النهاية قانون يتّسم بنوع من الديمومة عبر الثقافية. عندما أستدعى الاجتماعى بصورة هجومية، أفعل هذا لكى أعلن وأُعيد إحياء، فى ثوب جديد، نوع معين من التساؤل الذى أعتقد أنه أصبح صعب النطق به فى حوارات القرابة.

ن.ج N.G

فى مساهمتك الأخيرة (استنتاجات دينامية) لكتاب "احتمالية **Contingency**، سيطرة **Hegemony**، العالمية (الشمولية) **Universality**" أشرت إلى أن نظرية راديكالية بحق هى تلك التى تستفسر عن الافتراضات المسبقة لمشروعها. أبعد من

هذا، تقول "لتستفسر عن شكل من النشاط أو مجال تـصورى لا يكـون بنفيـه أو مراقبته، إنه يكون، لفترة يؤجل فيها دون المعتاد للاستفسار عن تكوينـه". بعبـارة أخرى "المفهوم يمكن وضعه تحت الممحاة ويمارس دوره فى نفس الوقت" (التأكيد من الأصل ; **Butler, Laclau & Zizek, 2000: 264**).

أنت تسمى هذه الممارسة "الهدم الإيجابى" **Affirmative Decomtruction**. لكن ما هى أساليب تلك الممارسة؟ كيف، مثلاً، يمكن للمرء أن يضع مفهومًا مثـل "الاجتماعى" تحت الممحاة وأيضًا فى نفس الوقـت يواصـل التعامـل مـع هـذا المصطلح؟ أليس بتعطيل مفهوم عن استخدامه الشائع أننا عثرنا على أشكال جديـدة للممارسة وبهذا نكتشف (وربما نُغَيِّر) شروط إمكانيته؟ أو ليس هـذا هـدفك فـى الموافقة على استخدام المصطلح "الاجتماعى" بينما فى نفس الوقت عدم التسليم بـه كمعطيات **(Butler, Laclau & Zizek, 2000: 269-70)**؟

ج.ب J.B

"نعم" هى الإجابة المختصرة! إحساسى أنك عندما تتحدث عن المـصطلح "اجتماعى" الآن، فإنك تأخذ موقفًا فيما يتعلق بمجموعة معينـة مـن التطـورات التاريخية. أحد تلك التطورات هو استبعاد كلمة اجتماعى تمامًا، لأنها ترتبط إما، فى السياق الأمريكى، بعلم الاجتماع الوصفى ومن ثم سلبت قـدرتها النقديـة، أو بعض السياقات الأوروبية حيث تعرض التصوير التاريخى لها **Historiography** الماركسى للنقد الشديد نظرًا لمبادئـه التقدميـة **Progressivism** غيـر محتملـة التحقيق فكريًا. ربما يكون هذا خطأ فى التسمية، مع أننا نتحدث هنا عـن وفـاة الماركسية لأننى بالفعل أعتقد بوجود إشكاليات ماركسية معينة لا تزال متداولـة بقوة نوعـًا ما، لهذا فأنا لست مقتنعًا تمامًا بهذه الوفاة. من الواضح أنه مع زوال الحالة الشيوعية من معظم بقاع الأرض، إلا أنه توجد مشروعات نقدية معاصرة

أخرى تعتمد على النظرية الماركسية. إننى أتعجب ما إذا كان الاستغراق (الانهماك) Preoccupation بمصطلح "الوفاة" لا يزال طريقة للتعامل مع فكرة استمرارية التاريخ. عديد من التساؤلاتُ تحت لافتة الماركسية لا تزال متداولة مما يعنى أنها لا تزال مُلِحّة تمامًا.

ن.ج N.G

مثل ماذا؟.

ج.ب J.B

على سبيل المثال، أحد النقاط التى تناولها زيزك **Žižek** بشأن الحوار المعاصر للتعددية الثقافية **Multiculturalism**، وهنا يستشهد ويندى براون **Wendy Brown** بهذا التأثير، إنه غالبًا جدًا ما لا تحتوى قائمة الهويات المندرجة تحت التعددية الثقافية على الطبقة، أو تبقى الطبقة ذلك الافتراض الضمنى غير المنطوق للذوات متعددة الثقافة. ستيوارت هول **Stuart Hall**، بول جيلورى **Paul Gilory**، وأنجيلا ماكروبى **Angela McRobbie**، كلهم تناولوا تلك النقطة بوضوح بطريقة مختلفة. إذا صدق هذا، فإنه يصبح مهمًا محاولة التفكير مرة أُخرى فى الطبقة فيما يتعلق بالتعددية الثقافية، ولا تنصبها ببساطة كمشروعات مضادة وكأن الطبقة ترجع إلى ماضٍ، والتعددية الثقافية تخص الحاضر والمستقبل. سوف يكون ذلك خطأً. هناك بوضوح قضايا طبقية ضخمة ونحن بصدد التفكير فى الطريقة التى تُمارَس من خلالها الهويات الثقافية. لهذا، أعتقد بوجود كثير من النقاشات التى تجرى فيما يسمى الآثار المترتبة على الماركسية والتى تحافظ على القضايا الماركسية على قيد الحياة، بما فى ذلك العلاقة بين المجال الاقتصادى والثقافى التى

لم تتحقق. لكن لأن الطرق الأقدم للإجابة عن السؤال المتعلق بتلك العلاقة ليست فاعلة لا يعنى أنه لا يمكن تعقب السؤال بطرق جديدة، أو أنه لم يعد تساؤلاً.

لدى بعض الطلاب يدرسون قضايا الاستعمار في المجالات الاقتصادية بصفة خاصه وهم أيضًا يطالعون الأعمال الأدبية في ضوء التاريخ الاستعمارى للولايات المتحدة. أنت تطالع العمل الأدبى بطريقة مختلفة عندما تكون الإشكالية التى تفكر فيها – أنت لا تبحث عن مراجع الاقتصاد فى كتاب الأدب لكنك أيضًا تضع فى الاعتبار، كما افترضت من قبل مع جيمس **James**، ما لا يُوصف بين الشخصيات أو بأسلوب قصصى وما يتأثر من القدرة على التعبير. أنت تتفحص مصطلحات مفرطة التحديد، كيفية عرض الزمانية القصصية **Narrative Temporality**، بماذا تفيد الأفكار الضمنية، والتاريخ، والتوسع، والبناء القصصى (الروائى)؟. قدم إدوارد سعيد **Edward Said (1995)** بالتأكيد فكرة هامة ومثيرة فى الاستشراق **Orientalism** عندما اقترح أن الشكل الروائى كان شديد الارتباط بالاستعمار. لكن هنا من المهم ملاحظة أن الاستعمار لم يكن ضمنيًا دائمًا فى الشكل الروائى، الأشكال الأدبية تكذب الوضعية **Positivism**. إنها غالبًا جدًا ما تكمن فى الإزاحات **Effacements**، فيما لا يمكن قوله ولا يمكن السماح به فى مجال المظهر، الاقتصاد كأساس بنيوى للحياة الاجتماعية يتم التعبير عنه داخل نص أدبى. إذا كان المرء وضعيًا بسيطًا أو قدم قراءة واقعية بسيطة لنص أدبى على أمل الحصول على صورة للعالم من خلال تعبير النص، حينئذ سوف يفتقد المرء شيئًا من الصدى الاقتصادى والاجتماعى للنص نفسه. أما فيما يتعلق بأسلوب الهدم الإيجابى فيمكن اتخاذ "الاجتماعى" كمثال لكيفية عمل هذا. أنا أقبل، مثلاً، كافتراض ضمنى أن الاجتماعى قد أصبح محل شك. الناس غالبًا جدًا لا يعرفون كيفية استخدام المصطلح؛ لذلك لا يستخدمونه، ومن خلال هذا السياق الاستطرادى، سياق استطرادى متحفظ، إنه ما أستخدمه. باستخدامه، لنقل، فى عملى عن القرابة

أنا أحاول بفعالية إظهار أن مقولة الاجتماعى لم تمُت. أنا لا أقوم بعمل تأسيسى، بمعنى، تلك فكرتى عن الاجتماعى، وتلك مضامين هذه النظرية للتفكير فى القرابة. أستخدمها كبديل للإشارة إلى نوع من التساؤل لم يُطرَح ولا يزال يمكن طرحه – إنه إستراتيجى، ويستمر تأثيره من خلال موقف تاريخى نوعى للحوار. آمل، أن يكون الاستخدام مترابطًا منطقيًا، بمعنى أن ما يعنينا أننا نعيش فى عالم لا يسأل فيه الناس تلك التساؤلات: ما هى الطرق التى نُظِّمَت من خلالها القرابة؟ ما هى الطرق التى يمكن من خلالها تنظيمها؟ وما هى نتائج هذا التنظيم أو ذاك؟ نحن نميل بدلاً من ذلك إلى سماع: ما هى الأسرة الحقيقية، وما هى الأسرة غير الحقيقية؟ ما الذى يُعتَبَر أسرة؟ ما هى القواعد التى عن طريقها تتكون الأسرة الشرعية وتُعرف؟.

هذه أسئلة جيدة، أسئلة ضرورية، إلا أنها لا تذهب بعيدًا بما فيه الكفاية. بتلك الأسئلة، نحن لا نسأل عن القابلية للتحول الاجتماعى أو القابلية للتغير. أنا أعتقد أن إعادة تنشيط فكرة الاجتماعى يمكن أن تعيد إلينا فكرة القابلية للتحول للبناء الاجتماعى. لهذا فإنه شكل معين من الانتشاء بالأمل بأننى أُعيد بناء إحياء المصطلح. لا يعنى هذا أن لدى تفسيرًا أنطولوجيًا (وجوديًا) للاجتماعى حيث أتخلف عن السياق المحدد الذى أعمل من خلاله لأقول: "هذا تعريفى للاجتماعى". النقطة هى أن "الاجتماعى" فى عموميته يبرز تمامًا بموجب الممارسة الاجتماعية المحددة قيد البحث، إنه متضمن، يُستَدعَى، يُعَيَّن فى شكل الأداء من خلال أى تحليل معين تحديدًا.

ن.ج N.G

هل تفعل ذلك بوضع الاجتماعى تحت الممحاة؟.

ج.ب J.B

إذا كان "بوضع الاجتماعى تحت الممحاة" تعنى أن المرء ليس لديه تفسير فلسفى كامل ومبرر لما هو اجتماعى فى كل المواقف، تفسير ذو عمومية كافية ليطبق على نطاق واسع على أى تحليل، إذن أوافق - لكن أيضًا لا يعنى أنه ليس لديك ذلك التفسير ألا تستخدم المصطلح لأن للمفهوم فائدة معينة بالتحديد لما له من صدى تاريخى ولأنه ينطوى على فكرة معينة للتحول والتغير. إنه يتطلب منك إدراك البناء الاجتماعى على أنه منظم بصورة عارضة وقادر على التحول. يستخدمه المرء لأنه يريد أن يثمر هذا التأثير ولإعادة إحياء هذا التأثير، لكن المرء يضعه تحت الممحاة لأن المرء لا يستطيع أن يخطو إلى الوراء ويعطى تفسيرًا فلسفيًا لما يعنيه بهذا المصطلح.

ن.ج N.G

أيضًا تقول إن مقولة الاجتماعى مرتبطة بفهم اللغة كممارسة، فهم اللغة فى علاقتها بالسلطة ومن ثم نظرية الحوار **(Butler, Laclau & Žižek, 2000: 270)**. ماذا تعنى بهذا؟.

ج.ب J.B

يوجد جزء من نظرية بورديو **Bourdieu** أنا أميل إليه، وهناك جزء لدى معه مشكلة، الجزء الذى أجده ممتعًا هو تصوره للاعتياد (التعود) **Habitus**. ما كان يحاول وصفه من خلال هذا وعمليات جسدية معينة منظمة، اعتيادية وطقوسية أيضًا، إيماءات، ممارسات أو أنماط من السلوك تصدر بطريقة يومية واستهلالية

Inchoate. استنساخ الواقع الاجتماعي لا يعنى فقط إبراز الفكرة مما يعنيه أن تكون كائنًا إنسانيًا ماديًا **Corporeal** فى عالم اجتماعى، لكن العمل من خلال نسق من الإشارات التى تجعل المرء متعارف عليه من خلال الآخرين. يبدو لى أنه يجب أن نفهم أفعال المخاطبة، أفعال تصدر عن الجسد وتؤدى كتصرفات اجتماعية تمثل جزءًا من الاعتياد (التعود).

يعنى هذا أن الطرق التى نتكلم بها، نعبر بها عن أنفسنا، نقدم بها الآخرين، ليست أداءات منطوقة وجسدية فحسب لكنها تعمل من خلال نسق مشترك من الإشارات، أو على الأقل نسق من الإشارات التى تستطيع إلى حد ما أن تستقبل ما يقوله المرء أو الثرثرة بما يقوله المرء. إنه من الخطأ أن يكون لدينا أى تصور للغة لا يأخذ فى اعتباره مجال فعل الكلام ويفهم فعل الكلام كجزء من مجال الاعتياد، وأعنى بهذا نوعًا من الأداء الاجتماعى للجسد والذى لا يكون دائمًا متعمدًا بالكامل ولكنه أحد طرق إعادة تشكيل الواقع الاجتماعى. ولا أقول إن كل اللغة تختزل إلى فعل تخاطبى. لكنى ببساطة أقول إنه سيكون من الخطأ ألاّ نفهم أن الكلام يُمَثّل وأن البُعد الذى يؤدى أو يمثّل جزء من اللغة بل أيضًا جزء من استنساخ الواقع ويمكن تقريبًا فهمه على أنه نقطة تقاطع تربط الاجتماعى باللغوى بطريقة هامة. آمل مع هذا، أن ما أقوله يمكن فهمه على أن تلك الفئات لا تصبح متداخلة تمامًا فى بعضها البعض. حقيقة أن اللغة مَشوبة (مشبعة) بالسلطة، وأنها تُفعّل بالكلام وأنها تحدث وتدعم تأثيرات من خلال الصمت يعنى أنها متضمنة بالسلطة؛ إلا أن الأشكال التى تأخذها السلطة تكون تاريخية، وما إن نرى هذا لا نستطع بعد ذلك أن نشير ببساطة إلى اللغة ولكن إلى الحوارات فى تعددها وأهميتها التاريخية.

ن.ج N.G

أبعد من هذا، تسألين عن مكانة المنطق في "وصف العمليات الاجتماعية والسياسية وفي وصف تشكيل الفاعل" **(Butler, Laclau & Žižek, 2000: 6)**. في بداية الاحتمالية، **Contingency**، السيطرة **Hegemony**، العالمية (الشمولية) **Universality**، على سبيل المثال، تطرحين عددًا من الأسئلة، أحدها: "ما العلاقة بين المنطق والممارسة الاجتماعية؟ هل لديك إجابة عن هذا السؤال؟.

ج.ب J.B

لدى بعض الأفكار. والشيء الآخر هنا أنه: عندما أقول ممارسة اجتماعية لشخص ما مثل إيرنستو لكلاو **Ernesto Laclau** الذي أكن له عظيم الاحترام، أنا أفعل هذا، مع ذلك، بأسلوب شائن. أحد الأشياء التي يفعلها إيرنستو، ويفعلها جيدًا، هو محاولة إعطاء تفسير منطقي للعلاقات الاجتماعية. بالنسبة له التساؤلات أصبحت متجاوزة بصورة متزايدة: ما الظروف التي قد تجعل الاجتماعي يبرز وما الأنساق التي ستسمح للاجتماعي بالظهور؟ في مثل هذا النوع من المدخل الاستعلائي **Transcendental** شبه الكانطي **Quasi – kantinian**، الافتراض دائمًا أنه توجد أنساق، أو يوجد منطق يسبق تشكيل الاجتماعي. في هذا المخطط، دائمًا ما يكون "الاجتماعي" الفكرة الرئيسية ويستند إلى المحتوى وشيء ما فيما وراء الاجتماعي هو الذي يتحكم في إمكانية حدوثه ويفسر ظهوره وبناءه الإحيائي. لكن إذا استطاع المرء بالفعل أن يعطي تفسيرًا يعزل تلك القواعد الرسمية، فإنه يلزم المرء بالرؤية التي ترى بوجود قواعد رسمية تسبق ظهور الاجتماعي وأن هذه القواعد ليست اجتماعية. والتي تعني ماذا؟ إنها ليست محددة تاريخيًا، إنها ليست أنساق قابلة للتغيير، إنها ليست عرضة للتحول. أعتقد دائمًا أنه كانت هناك مشكلة مع مثل هذا النوع من الشكلية **Formalism**، وأُفضل دائمًا هيجل **Hegel** على كانط **Kant** بالتحديد بالنسبة لنقد الشكلية التي يشترطها هيجل (لا يعني أن يكون هيجل مثاليا أنه شكلي).

على الرغم من أن هناك الكثير الذى أُقدره فى كانط **Kant**، وبصفة خاصة أسلوبه فى تدشينه لتقليد النقد، لحد أهداف الفصل الأول من كتاب "الاحتمالية **Contingency**، السيطرة **Hegemony**، العالمية (الشمولية) **Universality** **(Butler, Laclau & Zizek, 2000)** كان لإظهار ما كان عليه نقد هيجل للشكلية، وكيف يمكن للشكلية أن تُفهَم على أنها نوع لنسخة مجردة لعقلانية اجتماعية بصورة خاصة. أنا ما زلت أعتقد أننا يجب أن نكون فى ريبة من الشكلية بكل أنواعها، حتى عندما تبدو واعدة بنوع من العمومية (الشمولية) التى تبعدنا عن الخصومات الاجتماعية المتنوعة. إن وضع تلك الأنواع من الشكلية يجعلنا نستخدم نوعًا معينًا من الفلاسفة، إلا أن هذا قد لا يُعَد سببًا كافيًا لنستمر فى الاعتقاد بجدارتهم (الظاهرية). أعتقد أن السعى للاستعانة بالقواعد الشكلية كأنها سابقة على الاجتماعى، أو فائقة **Transcendental**، أو تابعة لآبل **Apel**، شبه فائقة، يعد خطأ لأن ذلك يضع مجموعة أبدية (سرمدية) من القواعد سابقة على الاجتماعى نفسه. ما يقلقنى هو إذا كانت تلك تجسيدات لعقلانيات اجتماعية مميزة جدًا، فإن تلك العقلانيات المميزة تسمو إلى مكانة الحقائق الأبدية الخالدة. أيضًا يجب أن أعترف هنا أن كونى جزءًا من الثقافة السياسية للولايات المتحدة فى هذا الوقت فإننى بذلك لا أراه شيئًا شنيعًا لأنه بالتحديد المنطق الذى تعمل به تلك الثقافة: إنها تطور مجموعة من القواعد الشكلية التى ترمز عقلانيتها الاجتماعية وتفرض هذا على أنه عام. ومن خلال هذا المسلك نرجع إلى الوراء حيث استعمارية معرفية إشكالية جدًا. أعرف أن لكلاو **Laclau** وآخرين قد يقولون إن اتجاهى يؤدى إلى نسبية ثقافية أو إلى سوسيولوجية **Sociologism** وصفية محددة، ولكننى لا أعتقد أن ذلك حقيقة. يجب على المرء أن يتساءل دائمًا كيف أن ذلك التنظيم النوعى للواقع الاجتماعى أصبح مشكلاً؟، ليس ما هى الشروط الشكلية لتشكيله؟، لكن كيف ظهر وكيف كان قادرًا على تأسيس ذاته بهذه الشكلية؟. إن المنطق الضمنى للاستعمارية الثقافية، ولإشكالية أن حقوق الإنسان تتعامل مع هذا وكأنه لا علاقة له بالبيئة. هذا هو الموقف التاريخى الذى أعيشه والذى أجدنى مرغمًا بتطوير بعض المنظورات النقدية بشأنه.

ن.ج N.G

أحد أهدافك، إذن تعقب استفهام نقدى لمفهوم العالمية (الشمولية) Universality (انظر Butler, Laclau & zizek, 2000: 264). لماذا يعد مثل هذا عملاً مهمًا؟ لماذا ترى العالمى Universal "ضروريًا ومستحيلاً فى آن واحد" (Butler, Laclau & Žižek: 10)؟ ما أسباب حديثك عن "عالميات متنافسة Competing Universalities" بدلاً من "معارف محلية متنافسة" (فوكوه Foucault) أو تباينات Differends (ليوتارد Lyotard)؟ وكيف تربط محاولتك "لإعادة تقديم العالمى" بممارسة الهدم Deconstruction؟.

ج.ب J.B

يزعجنى أنك حملتنى مسئولية الهدم، أو تفترض أنه العباءة التى يجب أن أتدثر بها وهذا إلى حد ما يربكنى. أنا مدينة بالتأكيد للهدم إلا أنه ليس المشروع النظرى الوحيد الذى أنشغل به.

ثلاثة عشر عامًا مضت يمكننى فقط أن أرى ما كان ضارًا بمفهوم العالمية Universality. أراه فقط كنوع من الخدعة (الحيلة) الاستعمارية، جهد شكلى لمناصرة مجموعة من القيم التى كانت حينئذ مفروضة من جانب واحد على كل الثقافات فى كل الأوقات. كنت تحديدًا قلقة على أولئك الذين يريدون ادعاء وجود شىء ما حقيقى عالمى بشأن النساء – أنا قاومت هذا، أو على الأقل حاولت أن أقاومه. توجد بعض الجهود الهامة داخل نسوية العالم الثالث – شاندرا موهانتى Chandra Mohanty، كذلك عمل جاياترى سبيفاك Gayatri Spivak – الذى أثار تساؤلات حول ما تقوم به العالمية بشأن حركات حقوق النساء. وأعتقد حقًا أنه يوجد انبعاث لفكرة أمريكية أساسًا للعالمية داخل النسوية Feminism، فى العمل الذى قدمته سوزان أوكين Susan Okin، على سبيل المثال، أو كذلك مارثا نوسيوم

Martha Nussbaum. هذه النوعية من الأعمال تُدّعم حق مناصرة ما يجب أن تكون عليه الحقوق العالمية وتفند وتُخطّئ أى شخص له منظوره الثقافى لا يوافق على هذه الصياغة. هذا الانبعاث للنسوية الليبرالية التى تريد أن تطالب بحقوق الإنسان العالمية بغض النظر عن المنطوقات الثقافية المتنوعة لقضايا العدالة والتأهيل غالبًا ما يحدث باسم المنطق، وضد اللا عقلانية، باسم المدنية، وضد البربرية. إلا أنه فقط شكل مهذب للبربرية.

يبدو لى الآن أنه يوجد اختلاف بين فكرة العالمية التى تَدّعى أنها عبر ثقافية وتلك التى سوف تكون تأملية أكثر أو طوبائية **Utopian**، وتستند إلى نضال شاق للترجمة الثقافية على أساس تلك القضايا. وإذا ما استخدمت عبارتك، ووضعت فكرة العالمية تحت الممحاة، ولنقل إننى لا أعرف بأى عالمية قد تتكون فى النهاية، إذن أكشف مسألة العالمية كموقع للنضال أو التنافس. إنها هى، وقد كانت دائمًا هى بالتحديد. انظر ماذا حدث فى لقاءات الأمم المتحدة حول مكانة النساء، فى بكين – على سبيل المثال – حضرت النساء من دول مختلفة وتناقشن حول ما يجب ولا يجب أن يشتمل عليه مصطلح "عالمى" **Universal**. أنت تسمع مرارًا وتكرارًا أناسًا يقولون "أنا لا تشملنى فكرتك عن العالمى" أو "أنا لا أريد لقضيتى أن تشتمل عليها فكرة العالمى تلك" أو أنك فهمت العالمى بتلك الطريقة وهى أن المطالبة بحقوقى المحددة لا يمكن أبدًا الدفاع عنها أو تأييدها من خلال مصطلحاتها. عندئذ، ما ننتهى إلى حدوثه هو أن طرح العالمى يُدشن مجموعة من النقاشات ويؤدى إلى مجموعة من التحديات التى تحتاج إلى إعادة توصيفها مرارًا وتكرارًا. إنها عملية مستمرة ليس لها نهاية، وُضِعَ فيها العالمى فى مواجهة التحدى وإعادة التوصيف. هذا النضال فى حد ذاته له قيمته لأنه موقع النزاع الديموقراطى، نزاعى لا نهاية له لدعم دعواه كعملية ديموقراطية. لا تكمن قيمته فى حقيقة أننا سوف نصل فى النهاية إلى فكرة حقيقية وشاملة للعالمية؛ لأننا لن نصل هناك أبدًا (وإذا حدث،

أخشى أن يكون كابوسًا دراميًا Kafkaesque). سوف يكون دائمًا لدينا نضال وسوف يبقى جانب من العملية الديموقراطية على قيد الحياة كمحصلة، كمفهوم مستحيل، سوف يكون موقعًا لنوع من النضال الثقافي تسمو من خلاله قضايا (مسائل) الترجمة الثقافية. على المرء أن يتعلم ما هي العبارات الاصطلاحية للمطالب السياسية التي توجد خارج التصورات السائدة للعالمية. لا يستطيع المرء أن يتشبث بمفهوم سائد للعالمية إذا كان حصريًا، إذا كان يعارض بشدة كل المعنى الشامل للعالمية نفسها. وأيضًا، بالتحديد لأن الادعاءات العالمية دائمًا ما تعدو ضد تناقضاتها هادمة لما تستبعده، ما يجب أن تتخلى عنه وتجدّده على أساس مختلف. بدلاً من النظر إلى هذه العملية على أنها هي التي يجب أن تتحقق في النهاية، يجب أن يتعامل المرء معها بجدية كمشروع لا يمكن تحقيقه أبدًا، ومن ثم كمكان حيث يمكن لأنواع معينة من التحديات الثقافية أن تناقش فيه على الدوام.

ن.ج N.G

أخمن أنك ما زلت عالقًا في موقفك الذي كنت عليه في الثلاثة عشر عامًا الماضية! أيمكنك أن تشرح لي لماذا أصبحت مهتمًا إلى هذا الحد "بإعادة تقديم" **Restaging** العالمي؟ وما المهم إلى هذه الدرجة في هذا المشروع؟ وما الغرض من الحديث عن عالميات متنافسة بدلاً من معارف محلية؟.

ج.ب J.B

إذا كنت تتحدث عن معارف محلية، إذن أنت تترك العالمية لم تمس (بكرًا). وأود أن أرى العالمية لا تتحقق. قال لي لكلاو **Laclau** إنه اعتقد أن فكرة "العالمية المتنافسة" تمثل تعارضًا في الألفاظ. وما أود أن أقوله في المقابل إن التعارض في

الأداء أحد الطرق التى عن طريقها تحدث السياسة. إنه تمامًا عندما تتحدث جماعة باسم العالمى وتتحدث أخرى بطريقة معاكسة، أو بعض الأصوات المعارضة داخل الجماعة تلقى اللوم على العالمى، يعنى حدوث خصومة **Antagonism**، ويظهر العالمى عاجزًا عن أداء وظيفته. الآن، بأية حال لماذا تسأل عن العالمى؟ يبدو لى أنه يوجد قدر هائل من السلطة مستثمرًا فى المصطلح، وإذا كان لديك أى أمل فى أن تمارس حقوق الإنسان يجب أن تراجعه.

كتبت فى العام الماضى شيئًا عن حالة المساجين المحجوزين فى خليج جوانتانامو بواسطة الولايات المتحدة. المدهش كان الطريقة التى قررت بها الولايات المتحدة تعليق اتفاقية جنيف **Geneva Conveation**. وكذلك القرارات الدولية الأخرى لحقوق الإنسان التى اتخذت فى المحاكم الدولية والتى استهدفت بوضوح حماية المساجين من المعاملة غير الإنسانية وتضمن لهم تمثيلاً قانونيًا. كان واضحًا جدًا أن مطالعة اتفاقية جنيف التى سعت الولايات المتحدة إلى تقييدها كانت واحدة من الاتفاقيات التى تشمل بعض الشعوب فقط – أولئك الذين ينتمون إلى دول موقعة على الاتفاقية والتى كانت فى حرب بالمعنى الاصطلاحى – الذين يقعون تحت شعار العالمية. لهذا فقد طبقت حقوق الإنسان اختياريًا على فاعلين ينتمون إلى دول قومية معينة والتى ارتبطت بأشكال من اتفاقيات الحرب والذى يعنى أن العالمية فهمت على أنها شىء يمكن تطبيقه بصورة اختيارية، بمعنى أن العالمية لم تكن عالمية بأية حال. هناك ترى التعارض الذى أدت إليه العالمية فى هذا السياق وترى أيضًا أين يكون العمل السياسى الذى يجب أن يحدث. يبدو لى أنه يجب على المرء أن يكون قادرًا على الرجوع إلى الوراء ويتعامل مع هذا التعارض، يعرضه للطريقة التى يعمل من خلالها دعم الدولة كحالة ضمنية تقريبًا للحقوق العالمية والتحرك نحو المطالبة بعالمية أخرى كبديل لها. سوف يعنى هذا القيام بدعوى من أجل الضبط المسيطر للمصطلح، وقبول

تلك العالمية يكون مصطلحًا تقدم بشأنه دعاوى السيطرة: أيها سوف تكون؟، كيف سيعيدون تحديد بعضها البعض، وسوف يقدمون إشكاليات قابلة للتطبيق؟ وهذا بالتأكيد مجال للنضال السياسي بصفة خاصة إذا أردت أن ترى حقوقًا معينة يتم تمديدها، أو شعوبًا معينة تخلع عليها صفة البشرية لم يكن في السابق مفهومًا أنه يجب أن يشملهم القانون الدولي لحقوق الإنسان. في هذه الحالة، قبل كل شيء ستكون شعوبًا بلا دولة.

ن.ج N.G

إن من الممتع أن تقول بأنك إذا تحدثت عن المعارف المحلية إذن تترك دعاوى العالمية دون أن تمس. هل هذه هي الحال بالفعل؟ أو هل تستطيع المعارف المحلية أن تستخدم لقلقلة أو تقويض مثل هذه الدعاوى؟.

ج.ب J.B

إذا ما قامت معرفة محلية بمحاولة من أجل الاعتراف بها، فإنها تقوم بمحاولة ليعترف بها داخل حدود ليست محلية على نحو صِرْف، عن طريق أولئك الذين لا يسكنون تلك المنطقة المحلية **Locality**. ولهذا، فإنها بالفعل منخرطة في عمل تراجمي، أو تطلب ترجمة من مكان آخر. وهناك أيضًا نقطة أكثر راديكالية يجب تحديدها، وضعها سبيفاك **Spivak**، هي أن هناك طرقًا لتحويل التجربة إلى العالمية **Universalization** من وجهة نظر مجتمعات محلية ثابتة متنوعة. ويوجد العديد من الممارسات المختلفة للتحول إلى العالمية خلاف تلك المُرَمّزة **Encoded** حاليًا عن طريق قانون حقوق الإنسان غربي الأساس. بهذا المعنى، تعد العالمية نوعًا من الممارسة الثقافية، تلك التي تنتهي بالمطالبة بترجمة ثقافية. هناك أساليب مختلفة لإجراء هذا الحوار، إلا أنني أميل إلى فكرة

العالميات المتنافسة، ليس لأنها تبطل فكرة المحلى ولكن لأن المحلى يقيم ضمنيا دعوة عالمية أو يعطى مثالاً لأسلوب التحول إلى العالمية الذى يختلف جدًا عن الأساليب الاستعمارية لذلك التحول.

ن.ج N.G

ماذا عن عمل شخص ما مثل فوكوه **Foucault**، يقدم لك عرضًا لمعارف مشروطة - يقول بيير ريفيرى **Pierre Riviere** فى الجزء الاول..... **(Foucault, 1982a)** أو هيركلين باربين **Herculine Barbin** **(Foucault, 1980)** - التى لا تُقيم دعوى ضمنية للعالمى أو تصاغ أيضًا كمحاورة حول العالمية، لكن لا تزال تعمل ضد هذا المفهوم على مستوى ما؟.

ج.ب J.B

حقًا، دعنا نفكر فى هيركلين باربين **Herculine Barbin** التى وصفت حياتها بالمرضية وجُرِّمتْ بسبب كل من خنوثتها **Hermaphroditism** وطبيعتها الجنسية **Sexuality**. إنها تتعقب معرفة عامة بصعوبة، يسمح بها بالكاد داخل رمزيات العالمية التى تعمل من داخل العالم الاجتماعى الذى تعيش فيه. لكن إذا كان المرء فى النهاية فى سبيله لتقديم ادعاء على أساس تلك الحياة، التى كان يجب أن تُمنَح الشروط لتحياها، وأنه كيان كان يجب أن يكون متوائمًا للعيش داخل العالم الاجتماعى، وأن العالم الاجتماعى يجب أن يصبح عالمًا ليؤوى ويساند هيركلين باربين وآخرين أمثالها، إذن نحن فى الطريق نحو عولمة بديلة.

ن.ج N.G

لكن أليس هذا شيئًا مختلفًا عن "إعادة تقديم **Restaging**" العالمى؟.

ج.ب J.B

إنه كذلك، وبصفة خاصة إذا أراد شخص ما مثل هيـــركلين **Herculine** أن يقيم دعوى بالحقوق. أعرف أنه توجد كل أنواع الانتقادات لدعاوى الحقوق ولكننى أعتقد بوجود ظروف معينة تكون فى ظلها ادعاءات الحقوق حاسمة – أنواع معينة لسجن الإصلاح أو عدم تجريم الممارسة الجنسية، لنسمى اثنين فقط. لكن إذا أردت أن تقيم دعوى للحقوق، عندئذ باسم ماذا تتحدث؟ بطريقة شخـــصيته، أو الإنـــسان؟ حتى إذا استبعدت من ذلك التصور الحقيقى لما يكون عليه الـشخص أو الإنـــسان. فإن سجناء خليج جوانتانامو تم استبعادهم من التصور العـــالمى للإنـــسان بـــسبب معتقداتهم الإسلامية أو بسبب ميولهم العسكرية المفترضة أو ارتباطهم بالقاعدة **Al-Qaeda**: إنهم خارج الاجتماعى **The socius**، خارج الإنسانية، وخـــارج التنـــاول العالمى للقانون. إلا أنه إذا بدأ هؤلاء الناس، تلـــك الـــشعوب، الحـــديث (أُعـــدَّتْ الظروف التى من الممكن من خلالها أن يصل الصوت بفعالية) وعرض دعـــواهم للحقوق، يمكن لهذا النوع من الدعوى أن يُعرّض الأساس الاستبعادى الذى عليـــه بُسِطَت الحقوق العالمية (ولم تمتد)، ويمكن أيضًا أن يخفق التـــصور الاســـتبعادى للإنسان الذى تعتمد عليه تلك العالمية. بهذا المعنى يمكنهم عرض تعارض تمثيلـــى يفتح المجال السياسى. لهذا، أعتقد أنه يمكن أن يكون راديكاليا تمامًا لما يسمى شبه إنسان **Sub-human** أو اللا إنسان **Non-human** أن تتكلم باسم الإنسان، أن تـــتكلم من أعماقك **Ventriloquize** بطرق تباعد بين أمر التكليف والموضوع المفترض أو الحقوق. سوف يكون هذا مرتبطًا باهتمامك بالمعارف المحليـــة، طالمـــا أن الفـــرد المستبعد من العقلانية الغربية والعالمية يتكلم مع هذا من خلال تلك المـــصطلحات. يوجد افتراء يتعلق بمساندة فكرة العالمية المسيطرة التى تستحق النـــضال ضـــدها. أعتقد أننا لو نلتمس العون للمحلى بكل معنى الكلمة دون ملاحظة الطريقة التى من خلالها يعطل المحلى أداء العالمى، إذن نحن فى مشكلة؛ لأن النـــضالات المحليـــة يمكن أن تحدث فى صورة علاقة مختلفة بالنسبة للعالمى ويمكن للعالمى أن يواصل شكله المسيطر دون توقف.

ن.ج N.G

كيف يكون من الممكن فى إعادة تقديمك **Restaging** للعالمى الحيلولة دون تصعيد قيم محددة فى مكانة من السيطرة العالمية (حتى إذا كانت تلك القيم لم تكن أبدًا عالمية فى الحقيقة)؟ يمكن أخذ الاجتماعى مرة أخرى كمثال، لأنه يقدم نفسه كمفهوم عالمى محايد للنوع وشاملاً للكل. إلا أن التحليل المتأنى للافتراضات المسبقة المتضمنة بهذا المفهوم تظهره مفصلاً بدرجة عالية، ليس على الأقل بسبب علاقته بأشكال نوعية **Specific** للمواطنة القومية أو التعاقد الذى برز تاريخيًا من خلال ما يسمى حقوق الإنسان (انظر على سبيل المثال، العقد الاجتماعى **Social Contract** لروسو **Rousseau**، هل يمكن أن تكون هى الحالة، حيث إن كل ادعاءات العالمى تكون فى الحقيقة شديدة الخصوصية، مع أنه ضمنيًا لا يوجد مثل هذا الشيء – العالمى – على الأقل اليوم؟.

ج.ب J.B

أنا أعتقد أننا يجب أن نفترض أنه لا يوجد مثل هذا الشيء كالعالمية. لكن دعنا نفكر فيه بعناية. لا يوجد شيء واحد يمكن القول إنه العالمية. نحن لا نستطيع أن نقول إن أى رؤية تضع نفسها فى المقدمة كالعالمى تكون فى الحقيقة عالمية بحق بمعنى أنها ليست محددة بمكان، إنها ليست نسبية، إنها ليست نوعية ثقافيًا. لذلك دعنا نتفق أن كل رؤية تضع نفسها فى المقدمة داخل المجال الاجتماعى أو الثقافى كعالمية هى فى الحقيقة خاصة، محايدة، محددة ثقافيًا، نسبية، توجد بمعنى ما. لكن إذا قبلنا هذا كفرضية مسبقة **Presuposition**، هل يتبع ذلك أننا لم نعد نتحدث عن العالمى أو أن العالمى عار دائمًا؟. إنه يتبع ذلك فقط أننا لم نعد نتحدث عن العالمى إذا كنا نعتقد أن الطريقة الوحيدة للحديث عن العالمى هى أنه نوع ما من فئة أساسية أو أن لدينا بالنسبة له مرجعية واضحة. سألتنى من قبل ما علاقة

هذا بالهدم وأفترض أننى أود القول إن العالمية تحت الممحاة بنفس أسلوب الاجتماعى – نحن لا نملك مرجعية واحدة لها ولن نستطيع مع ذلك فهى تعمل استطراديًا بطرق تتابعية ومتنوعة بدرجة عالية. على سبيل المثال، أحد الأسئلة التى يجب أن نسألها يكون: تحت أى ظروف، أنواع محددة من الدعاوى الاجتماعية والسياسية يمكن صياغتها على أنها عالمية؟ وإذا صيغت على أنها عالمية هل يعنى ذلك أنهم يدركون أنفسهم أنهم قابلين للتطبيق عالميًا؟ أعتقد أنهما شيئان مختلفان. قد يكون لى موقف وأعممه **Universalize** دون القول إنه يخص كل واحد أو إنه يجب أن يخص كل واحد. لا يعنى ذلك أنه مشترك، ولكن يعنى فقط أن الطريقة التى صغته بها جعلته اصطلاحًا عالميًا، أو اصطلاحًا يسعى لتعميم الدعوى – يجعله عامًا، ليس نوعيًا، ليس محددًا بمكان **Non-locatable**. اصطلاحات العالمية – يجب أن تكون عنوانًا جيدًا لمشروع يسعى من أجل تدقيق وجهة النظر هذه.

ن.ج N.G

أيمكنك أن تعطى مثالاً لهذا؟.

ج.ب J.B

لنقل إنك ذهبت إلى اجتماع بمؤتمر نظمته لجنة مكانة النساء بالأمم المتحدة، ولديك جماعة واحدة من الناس تقدموا بطلب أنهم يريدون فيه تقديم الاستقلالية الجنسية **Sexual Autonomy** كحق عالمى للنساء. هناك الكثير من الصعوبات واجهت هذه الدعوى. أولها، فكرة أنه قد يوجد حق عالمى للنساء يقترح أن يكون هناك حق عالمى خاص جدًا لجماعة واحدة ومن ثم ليس عالميًا. إنه يعرف بالفعل إنه ليس عالميًا بهذا المعنى، ويريده أيضًا أن يطبق على النساء بصفة عامة، إلا أنه

لا يخبرنا كذلك من تكون المرأة؟. نحن لم نقتنع أيضًا بالسؤال. إلا أن المشكلة الأخرى، بالطبع أن تأتى جماعة أخرى وتقول: "لا، لا، الاستقلالية الجنسية فكرة برجوازية غربية، إنها تفترض الملكية لذاتى أو فى ذاتى، إلا أننى لا أنتمى لذاتى، تعلمنى ديانتى أن جسدى فى الحقيقة مقدس ويخص الرب، للكنيسة، أو للرابطة التى أعقدها مع الرجال أو مع المجتمع الأكبر، أو أنه عندما أتزوج أتخلى عن تلك الأنواع لحقوق الاستقلالية، لكن ما أود رؤيته هو قوانين أو اتفاقيات توضع لتحمينى ضد العنف فى المنزل، أو فى مكان العمل، أو فى الشوارع. الجماعة الأولى تعتقد أن الاستقلالية الجنسية سوف تمنح الجماعة الثانية الحماية التى هم بحاجة إليها ضد العنف، طالما أن المرء قادر على حماية نفسه ضد العنف الجنسى، أو أن المرء لديه تكامل جسدى، يمكن للمرء القول إنه فى حماية من نوع ما ضد العنف الجسدى. كلمة الاستقلال الذاتى **Autonomy**، مع ذلك، لا تعمل (من حيث المعنى) عبر الثقافات، إنها تفتح المجال للاختلاف عبر الثقافى، ونتيجة لذلك، تصبح موضعًا لكل أنواع النقاش داخل الملتقيات الدولية. قد تكون هناك طرق لإعادة تأويل المصطلح بما يفرض إجماعًا دوليًا، وربما لا، أو ربما أولئك الذين يريدونه سوف تكون لديهم الرغبة لفقدان عدد معين من أنصارهم بفضل استخدامه، وقد يرغبون كذلك فى ارتكاب أشكالٍ معينة من العنف الثقافى عن طريق استخدامه.

الممتع هنا، أنه ربما تكون النساء اللاتى يقلن إنهن يردن حماية عامة وعالمية أيضًا ضد العنف العالمى يحددنه من خلال فكرة أن العنف خطأ ويجب إدانته، ولكن لا يمكن تحديده من خلال فكرة الاستقلال الجسدى أو الجنسى لأن ذلك يتعارض مع تصورات أخرى للشخصنة **Personhood** التى يعشنها وتعدد العلاقات بدرجة كبيرة أو أنه يتعلق بفقدان معين للاستقلال الذاتى كمسألة أساسية للإنسانية. الجماعة الأولى ربما سوف تسعى للحماية ضد العنف إلا أنهم قد يحاولون أيضًا مناصرة فكرة معينة للاستقلال الذاتى كشرط مسبق لإجماع النساء. ستكون هناك نضالات كثيرة، إلا أن السؤال هو: من ستكون لديه القدرة على سماع

من؟ وكيف سوف يمنح المسيطر، يسمع لـــ، أو يتخلى عن تنازلات معينة لما يعتقد أن يكون عليه الإنسان لكي يفهم لماذا شكل العولمة الذى تحاول الجماعـــة الثانيـــة تنفيذه ليس مماثلاً لما لديهم؟ وبهذا الفهم سوف يزيدون إمكانية التحالف **Coalition**. إنه فقط عندما يبدأ المرء عولمة بدعوى أن الصراع أصبح وشيكا، وتعطى معنـــى أن نفترض أن هذا ليس حدثا عارضا أو مصادفة، ولكنه أحـــد تـــأثيرات العولمـــة نفسها، أحد شروط إعادة تحديد العالمى. لو أننى فقط أدعى لنفسى أو جماعتى (لـــو أمكن لنا تصور جماعة محلية نوعًا ما وغير متنافسة ومتناغمة) عندئذ لن يكـــون هناك صراع ولكنه نوع من التعددية التى تستوعب كل أنواع الخصوصيات. سوف يكون لدينا عندئذ نوع من إطار العمل الليبرالى وسوف نقول "هذه الجماعـــة هنـــا تستطيع أن تقاتل ضد العنف من خلال تلك الوسائل، وهذه الجماعة هنا تستطيع أن تُعبّر عن الاستقلال الذاتى بتلك الوسائل". مع ذلك، سوف يُنشر القتال بينهم تمامـــا بطرح إطار عمل تعددى يبقيهم جميعًا محليين وذوى خصوصية. ســـوف نحتـــوى الخصومة المحتملة ولن ندع إعادة التحديد أن يحـــدث. وببـــساطة أيـــضًا ســـوف نستدعى إجراءً رسميًا تصبح بواسطته تلك الجماعات الخاصة والمتنوعة منوطـــة بتقديم ادعاءاتها مباشرة دون الحاجة إلى الدخول فى نضال مع شخص آخر. مـــع ذلك فإن لحظة بداية تعولمهم تكون حيثما يبدأ الصراع لأن العـــالمى يـــؤدى إلـــى تعارض هناك. إنه يُحدث تناقضات، وسوف يؤدى إلى ذلك دائمًـــا فـــى المجـــال السياسى. حينئذ يتيح هذا مكانًا لنوع من النضال المسيطر، ولـــيس فقـــط نـــضالاً مسيطرًا حول من سيكسب ولكنه أيضًا مهمة أخلاقية للترجمة الثقافية: بماذا يجـــب أن أتنازل عن تصورى المحلى لكى أدخل فى تحالف مع شخص يختلـــف إطـــار عمله المعرفى عنى، ولكن أيضًا مع أولئك الذين أود أن أتمكـــن مـــن مـــشاركتهم تجمعًا محليًا سياسيًا وتحديد أنواع معينة من المطالب السياسية فى إطـــار دولـــى؟. هذا من منظور العالم الأول يتعلق بتفكيك **Dismantling** نوع معين مـــن المحليـــة **Localism**، محلية تسمى نفسها عالمية وتبث قناعة واثقة بما هو كائن فعلاً. مـــن

منظور العالم الثانى أو الثالث، أو حتى منظور يقع خارج تلك التصنيفات (هذا مـا يعنيه سبيڤاك **Spivak** بالتبعية **Subalternity**)، بمعنى محاولة التحدث بلغة سـائدة والتى هى فى الغالب الأعم قامت بطمسك، وتحاول أن تجعل هذا الطمس مرئيـًا حتى يمكن تسجيله على أنه تحدٍّ للأفكار السائدة للعولمة. أنا غير متأكد إذا كان لهذا معنى، إلا أنها سوف تكون طريقتى الواقعية لفهمه.

ن.ج N.G

تلك المحاورات حول "العالمي" تبدو مرتبطة بسعيك "للمشروع الديموقراطى الراديكالى" (**Butler, Laclau & Žižek, 2000: 263**)). مـا نـوع الديموقراطيـة موضع الرهان فى مثل هذا المشروع، وأيضًا هل يمكن تحقيقها؟.

ج.ب J.B

عندما أشير إلى الديموقراطية فأنا أتحدث عن توسيع مجال معين للمـشاركة السياسية، إذا جاز القول، توسيع إمكانية المشاركة فى السياسة للشعوب التى أسكتت الحوار السياسى أو لم تجد طريقها نحو نوع معين من التصنيف السياسى مهما كان السبب. وراء هذا، أود القول بأن ما يجعل الرؤية الديموقراطية راديكالية ليس فقط لأنها توسع نطاق الحقوق والتكليفات القائمة لأولئك الذين لم يحصلوا عليهـا مـن قبل، ولكن لأن الطريقة التى تستوعب بها الحقوق والتكليفات أو المساواة أو العدالة بصورة أوسع قد تغيرت بموجب دخول شعوب ومتطلبـات جديـدة إلـى مجـال السياسة. أرى هذا مصدرًا للصراع والخصومة بالضرورة، وقلق حـول الإجمـاع كأداة للطمأنينة أو طريقة لمحاولة قمع أو تهدئة أنواع معينة من الصراعات. وقلق كذلك بشأن الامتداد المتصل للفكرة المسيطرة لما تعنيه السياسة وماذا يحسب لـك كمشارك سياسى. عندما تصبح الديموقراطية متناغمة ومسلَّم بهـا، تحجـب عـن

المجال السياسى كل الشعوب ومطالبهم وكذلك العبارات الاصطلاحية التى من خلالها يقدمون تلك المطالب. أنا أعتقد أن الديموقراطية يجب أن تكون صراعية تمامًا لأنها يجب أن تعطل قوة السيطرة المؤدية إلى الإجماع الذى يمنع النقد.

ن.ج N.G

يذكرنى هذا بليوتارد **Lyotard** الذى حاول أن يقدم لإمكانية قيام نظرية للعدالة تستند إلى التعارض (الانشقاق) **Dissensus (Lyotard & Thebaud, 1985)** المهمة التى أصبحت بدورها أساسًا لعملة "النزاع" **The (Lyotard, 1988) Differend.**

ج.ب J.B

نعم، أعتقد أنه صواب. وأعتقد أن المعارضة الآن فى الولايات المتحدة مهمة بصفة خاصة، إنه ليس فقط لأن المعارضة أحد قيم المشروع الديموقراطى، فبدون المعارضة لا يمكن للديموقراطية أن تقوم. إذا كان ليوتارد يقول هذا فأنا أوافقه. إنه بالتحديد هذا الذى يتعرض معظم الوقت للهجوم الآن فى الولايات المتحدة. وللعودة إلى سؤالك السابق حول الاجتماعى فى علاقته بالأدب، توجد أنواع معينة من التقارير، الصور، والتصويرات الإعلامية التى أصبحت غير معبرة خلال العام الماضى، أنواع معينة من المواقف السياسية التى لا يمكن سماعها. أنواع معينة لوجهات النظر السياسية التى لو تنطق بها تكلفك وظيفتك، وصور معينة، قل، للعنف الذى حدث للأطفال الأفغان والمدنيين العراقيين الذى لا يظهر فى الصحافة، وإذا ظهر، سوف يعقبه عقوبات تأديبية رادعة. الآن، أنواع معينة من التقارير والتصويرات يجب استبعادها لكى يشكل الاجتماعى نفسه، ويتشكل جزئيًا من مثل تلك الاستبعادات. إذا تكلم الناس عاليًا على الملأ بطرق تنتقد ليس فقط "الحرب ضد

الإرهاب" ولكن أيضًا السياسة الإسرائيلية الحالية بأساليب قوية سوف يؤدى هذا إلـــى أزمة بالنسبة للاجتماعى. إنه كما لو أن تلك الأنواع مـــن التعبيـــرات والتـــصويرات يجب أن تُستَبعَد من أجل أن يشكل الاجتماعى نفسه فى صورته الحالية. لهذا، يحتاج المرء إلى أسلوب يطالع به غير المنطوق وغير التعبيرى لكـــى يفهـــم الاجتمـــاعى. وأعتقد أن مطالعة الأدب أحد الطرق التى تقبل أن غير المنطوق وغير المعـــروض يمكن أن يشكل مجال ما هو منطوق ومعروض. حينما أقول شيئًا مثـــل "إن القـــدرة على القراءة من خلال الحذف **Ellipsis** تعد حاسمة بالنسبة لأى نظرية اجتماعية" أنا أقول إن ما تم محوه أو طمسه يعد حاسمًا لفهم الاجتماعى كأى شىء ظـــاهر. مـــن المؤكد أن هذا يأتى عكس اتجاه الوضعية الأمريكية فـــى علـــم الاجتمـــاع، إلا أنـــه يصدمنى كأساس لوظيفة هامة وحاسمة فى النظرية الاجتماعية. عودًا إلـــى مـــسألة الديموقراطية الراديكالية، لحظات من التعارض فوق العادة (الاستثنائى)، والنضالات المتمردة. إنه موقف دينامى. أعتقد أن الاحتفاظ به ديناميًا بدلاً من إعاقته هو الـــشىء الأكثر أهمية أن نفعله، وبصفة خاصة الآن، وإذا استطاع المرء أن يحفـــظ النـــضال ديناميًا إذن فهو يحقق شيئًا إلا أنه لا يحقق شيئًا بمعنى تسليمه فى شـــكله النهـــائى أو يصل به قريبًا من ذلك.

ن.ج N.G

فى مقالة حديثة بسطت هذه الرؤية للسياسة الراديكالية بالنظر إلـــى العلاقـــات بين الجسد، الذاتية، السلطة (**Butler, 2002b**). أن تفعل هذا عـــن طريـــق تحليلـــك للانزلاقات حتى عمل فوكوه **Foucault** بين "تأديـــب وعقـــاب" (**1979 orig. 1975**) **Discipline & Punish** ومقالته الأخيرة "التابع والسلطة" **"The** (**1982 borig. 1981**) **subject & Power"**. المجادلة هنا معقدة، لكن يبدو أن فوكوه **Foucault** ينتقل مـــن موقف يترك فيه التابع خلفه "كعلاقة الـــسلطة بالجـــسد" (**Butler, 2002b: 13**) إلـــى

موقف آخر فيه "التابع ليس فقط نتاج السلطة، ولكن يعترض ويواجه الطريقة التى تتجه بها السلطة" (Butler, 2002b: 17). ردًا على هذا، قد يكون ممكنًا طرح سؤالين. أولاً، ماذا يحدث للجسد فى تلك العلاقة الأخيرة بين الذاتية والسلطة؟، وثانيًا، كيف أتاح عمل فوكوه إمكانية المقاومة السياسية، أو أن تصبح آخرًا؟ أنت تقول إنه "يبدو أنه عثر على بذور التحول فى حياة العاطفة التى تعيش وتزدهر على حدود القدرة على التميز، التى لا يزال لديها حرية محدودة لعدم التأكد من صدقها أو زيفها بعد" (Butler, 2002b: 19). ماذا تعنى بهذا؟ هل تجادل هنا من أجل نوع من الحيوية السياسية؟.

ج.ب J.B

عقب عمله عام ١٩٧٨، حاول فوكوه **Foucault** أن يفهم كيف يؤدى الفاعلون أو يكيفون أنفسهم فى علاقة مع معايير أو وصفات معينة وحاول تطوير مبدأ أخلاقى لا يستند إلى القمع ولا إلى فكرة بسيطة للطوعية أيضًا، حيث إن المعايير التى يجب أن يتسق معها الفرد هى نفسها المعايير التى تمنح الإدراك العقلى مكانة الفرد كفاعل. أنت بالفعل أيضًا لا تستطيع اختيار تلك المعايير، إنها تمنحك الوجود (الحياة) وتشكل نوعًا معينًا من طبيعة الوجود. يعتمد عليها الفرد بصورة جذرية، إلا أنه فى نفس الوقت يدخل عليها تحريفًا ومواءمة معينة. لهذا، فإن لدى سؤال هو: كيف أنه بالنسبة لفوكوه **Foucault** نحن مقيدون فى إدراكنا العقلى بتلك المعايير المجردة وفى نفس الوقت هناك إمكانية تحريفها أو مواءمتها؟ كيف نفهم العلاقة بين الإكراه وما يبدو أنه نوع من الواسطة أو المواءمة؟. عندما يفكر الفرد فيما يقوله بشأن: كيف للفرد أن يحيا موقف الإكراه هذا، الواضح هنا هو أن القيود لا تفرض من جانب واحد. إنها كذلك لا تقرر مصيرنا بصورة حتمية، لكنها تعاش، إنها تعاش فى نوع معين من التناقض. الفرد مكبل بالمعايير، قدرة

الإدراك العقلى نفسها تحددها المعايير، وفوق ذلك يمكن للفرد أن ينتقد المعايير. مع ذلك، فإن تكلفة أن تنتقد المعايير هى أن الفرد يستفسر عن الظروف الحقيقية التى عن طريقها تشكل القدرة العقلية للفرد. نتيجة لهذا، فإن المكانة الوجودية الفعلية للفاعل تصبح غير مستقرة ويجد الناقد نفسه أو نفسها أنه أصبح محل شك. قام فوكوه **Foucault** بتوضيح هذا فى محاضرته "ما هو النقد"؟ **(1997)**، حيث يقول إن ممارسة أن تصبح ناقدًا يشتمل ليس فقط على نقد خطة الإدراك العقلى التى يتشكل من خلالها الفاعلون، ولكن أيضًا المخاطرة بالإحساس بالذات بعدم معرفة من يكون المرء. يحدث هذا تمامًا لأن الفرد أبدى ارتيابه من تلك المعايير التى تُشكّل الفاعل. على ما يبدو وجود طرق عديدة يضمنها نوع معين من البناء العاطفى هنا: يعانى الفرد الإكراه ويكابده، إلا أن الفرد لا يتحدد بالكامل بواسطته ولهذا يناضل ضده. ولهذا، عندما أستخدم كلمة عاطفة **Passion** فأنا أشير بالفعل إلى معنى مزدوج للعاطفة: السلبية والمعاناة من ناحية، ولكن أيضًا الإحياء والإثارة الجنسية من ناحية أخرى. سوف أبرهن على أن انعكاسات فوكوه **Foucault** على الرغبة الجنسية تفترض الصلة المزدوجة، حيث يوجد قيد وواسطة فى آن واحد. وتوصيفاته للماسوشية السادية **Sado-masochism** فى مقابلاته توحى بأنه بالقدر الذى يمكن أن تفهم من خلاله الرغبة الجنسية كلحن راقص **Choreography** فإنها يجب أن تعمل مع الإكراه والواسطة كبُعدَين متزامنين للعاطفة الجسدية.

لهذا، عندما أتحدث عن العاطفة التى مورست على حدود القدرة على التمييز، فأنا أحاول شرح البناء التأثيرى لنقد فوكوه. حتى تكون نقديًا، بالنسبة لفوكوه، يعنى الارتياب فى المعايير المنظمة للطرق التى يصبح الفاعلون من خلالها يمكن تمييزهم، والسؤال عن: لماذا تلك هى المعايير التى تمنح من خلالها القدرة على التمييز **Recognizability**؟ إذا سألت هذا السؤال، فإنك إذن سوف تصبح من غير الممكن تمييزك، وسوف تطرح سؤالاً عن عدم قدرتك على التمييز

طالما أنك أيضًا فاعل. لكن ما هى التجربة المثيرة أو الجسدية لهذا السؤال؟ يعنى هذا أن الفرد أصبح نقديًا، مخاطرًا بعدم القدرة على التمييز ويعانى كذلك فقدان القدرة على التمييز فى نفس الوقت كلما صرت مفعمًا بالحيوية بتلك الخسارة الحقيقية. فوكوه أيضًا يتصرف دائمًا من موقع الفاعل، عواطفه ليست مصنفة تمامًا، أو لا تستحوذ بالكامل من خلال الفئات الاجتماعية القائمة، أو معايير التمييز القائمة. إنه يستمتع بهذا إلى حد ما قائلاً إن جانبًا من كونك نقديًا أن تراقب مجال عدم القدرة على الانتظام. بالنسبة له، بعض من الحياة الجنسية عمومًا – وأنا أعتقد بالفعل أن الحياة الجنسية هى القضية – أن تكون غير قابل للتمييز وغير قابل للتصنيف. هذا جانب من الممارسة النقدية للمخاطرة بالقدرة على تمييز الذات. فوكوه يراقب هذا الجانب من العاطفة غير المنتظم تمامًا بأى معيار للتمييز.

ن.ج N.G

هل هذه إستراتيجية حيوية؟.

ج.ب J.B

لا، إنها شكل للمقاومة. إنه من خلال عدم كونك قابلاً للتمييز أنك تقاوم تأثير التطبيع (الاستواء) للتمييز. الصياغة لا تعنى أن الرغبة الجنسية فى حد ذاتها شىء يقع فيما وراء الإدراك. إنها يمكن أن تستحوذ. إنها ليست كما لو كان يوجد نوع من الوحشية الحقيقية أو مجال حقيقى لعدم القدرة على الانتظام.

ن.ج N.G

وماذا يحدث للجسد فى هذه العلاقة بين الذاتية والسلطة؟.

ج.ب J.B

الجسد هو المعاناة والرغبة. أعتقد أن فوكوه تحول من التفكير حول الجسد كسطح نقشت (حفرت) عليه السلطة، إلى الجسد الذى يعانى دراما كونه مقيدًا بالمعايير ومناضلاً ضد ذلك القيد. من ثم، فإنه بدلاً من الجسد كسطح منقوش بالسلطة، نراه كعاطفة بليت بتناقض ظاهرى للقيد والواسطة. العاطفة كلمتى أنا وليست لفوكوه. إلا أننى أقترح أن فوكوه لديه نظرية للعاطفة والتى تتوافق (تتسق) مع الكتابات الأخيرة والتى سوف تعطى معنى للتناقض الظاهرى المتضمن فى التحول إلى نقدى. وأعنى بمصطلح عاطفة: تجربة معاناة الإكراه فى صعوبته وحيويته فى آن واحد.

ن.ج N.G

فوق هذا، فى مستهل "الأجساد ذات الشأن" **"Bodies that Matter"** أنت تسأل: هل من سبيل لربط مسألة مادية الجسد بالشكل الأدائى **Performativity** للنوع؟ **(Butler, 1993: 1)**. إلى أى مدى تجد الإجابة فى عمل فوكوه؟ وفى سبر غور **probing** الحدود المستطردة للجنس (العنوان الفرعى للأجساد التى تهتم)، وهل أنت تتبع فوكوه فى اكتشاف المواقع المحتملة للانتهاكات النظرية والعملية؟.

ج.ب J.B

هنا خذلنى فوكوه قليلاً، لأنه عندما ينظر المرء إلى فوكوه ليفهم ما يعنيه بالمادية يكون هناك العديد من التناقضات. أحيانًا فى "التأنيب والعقاب" **"Discipline**

"& Punish"، يبدو كما لو كان الجسد كنوع من السطح المادى الذى يستقبل التأثيرات المنقوشة، بينما فى أوقات أخرى يبدو أن لديه فكرة مختلفة للمادية – يتكلم عن الروح Soul كأنها تحولت إلى شيء مادى وأصبحت واقعًا أو أُعطِيَتْ ثقلاً وجوديًا معينًا. بالنسبة لى من المهم فهم أن الجسد ليس كمجرد شيء مادى ممنوح ولكن كشيء دائمًا يصبح ماديًا، كشيء دائمًا يؤطر Framed وينشط من خلال تأطيره. هذه عملية مستمرة ومتكررة. نحن لا نجسد مرة واحدة فحسب: نحن لا نصبح جسدًا، وبعدها نكون جسدًا. الجسد يعاد تشكيله طيلة الوقت (هذا مجال يتعاون فيه العلم البيولوجى) هناك إطار اجتماعى لفهم تجسيده وتنوعه Gendering الذى يجب أن يُفهم على أنه مؤقت (زائل). إلى الحد الذى نسكن كلنا أجسادنا فى الوقت المحدد وتبقى هذه أجسادًا عبر الزمن، فإنها يعاد تكوينها باستمرار خلال أنواع معينة من الأطر الاجتماعية بما فيها النوع. وتمارس تأثيرها من خلال تلك الأطر، وتناضل ضد تلك الأطر، وتقتحمها عنوة أيضًا. تصبح تلك الأطر شرطًا للإدراك العقلى من أجل الحياة الجسدية، لكنها أيضًا يحدث ضدها نضالات. أحيانًا لتجنب أن تصبح غير مدرك عقليًا. المخاطرة بالقدرة على الإدراك العقلى مخاطرة حاسمة ولكننى غير متأكد أنها على قدم المساواة مع الانتهاك (التجاوز).

فى مجال المورفولوجيا الجسدية والتمثيل والممارسة الجنسية قد تكون هناك طرق لتحيا حياة أو الارتباط بأشكال من الممارسة الجسدية التى لا يمكن تصنيفها بسهولة والتى تثير الشك فيما لدينا من تصنيفات. أعتقد أنه توجد فوضى كبيرة، على سبيل المثال، حول ما يعنيه أن تشتهى المغاير جنسيًا Heterosexual أو مثليًا (تشتهى نفس النوع) Homosexual أو مخنثًا (ثنائى الجنس) Bisexual والعديد من الناس ييئسون أمام تلك التصنيفات مع التسليم ببنية حياتهم العاطفية، تاريخ حياتهم الجنسية، محتوى خيالاتهم والتنظيم العملى لعوالمهم الشخصية. أنا غير متأكد أن الأولوية يجب أن تكون فى التمسك والعثور على الفئة المناسبة والعيش فيها بثبات.

أعتقد أنه يوجد ما يُقال حول ما تصنفه تلك الفئات فى النهاية وصقل ممارسة العيش بعدم المعرفة تلك.

على سبيل المثال، لو نعى مدى مساهمة المثلية الذكورية Gayness فى تشكيل الاستقامة، أو الاستقامة فى تشكيل المثلية الذكورية وبدأنا الدخول إلى مجالات غير مألوفة (منحرفة جنسيًا) نرى فيها مدى عمق ارتباط تلك الفئات، يصبح من الأصعب فهمها كهويات واضحة وثابتة. أعتقد أنه شيء جيد لولا أنها فقط تفتح مجالاً أرحب للناس للعيش والتقاط الأنفاس. والعيش والتنفس مهمان جدًا بالفعل. أفهم أيضًا كيف أن هذه الفئات يجب إدماجها أحيانًا، حتى بأسلوب معاكس لتعمل سياسيًا وأنا أكثر من راغب لفعل ذلك. أيضًا لأننا نُثَبِّت مصطلحًا لأسباب سياسية، لا يعنى أننا يجب أن نعتقد أن هذا التثبيت (الاستقرار) يُشكّل الصدق الحصرى (النهائى) لما نتحدث عنه.

ن.ج N.G

يبدو لى أن هناك حدًا لتأثير الفلسفة هنا، فأنت تتحدث عبر الحدود الاستطرادية للجنس وما قد يقع وراء تلك الحدود.

ج.ب J.B

نعم، إلا أنها بالنسبة لى ليست حدودًا كانطية، إنها ليست كما لو أن هناك ذروة (تساميًا) على الجانب الآخر أو عند الحدود ذاتها. الحدود متغيرة. ما يبدو أحيانًا يشبه حدًا للقدرة على التمييز، على سبيل المثال، فى الثقافة الجنسية للولايات المتحدة فى الخمسينيات، قد يصبح مؤخرًا نوعًا من المعيار للتمييز. من المهم أن تفهم ما يُدرك على أنه حدود للقدرة على الإدراك العقلى والقدرة على البقاء

Survivability فى أى وقت معين. الآن، على سبيل المثال، يوجد تزايد لحـوادث الانتحار بين الشباب المراهقين المثليـين مـن الـذكور والإنـاث وعبـر النـوع **Transgendered** فى الولايات المتحدة وهو مزعج جدًا لأنه يجعل الفرد يعتقـد أن الحركة نجحت بهذه الطريقة وهى أن الشباب يستطيع الآن إدراك أن حياة جـديرة بهم تنتظرهم. ولكننا نعيش فى خضم حركة ارتجاعية ورجعية. هناك قـدر قليـل تمامًا من العنف المتفق عليه ضد الشواذ وعبر النوع من الـشباب الـذى يـوحى بوجود شباب يعانون حدود القدرة على البقاء. أود أن أؤكد أنها حـدود عارضـة **Contingent**. وأنها يجب أن تتغير. إلا أنها سوف تبدو مطلقة لأولئـك الـصغار المتأهبين ضدها، وانطلاقًا من هذا المعنى المطلق للحدود يحدث هذا الانتحار.

ن.ج N.G

ما زال يبدو أن ممارسة مثل هذه ليست حاسمة فقط ولكنها متجاوزة أيـضًا لأنها لا تكتشف فقط حدودًا معينة وتؤرخ لها ولكن أيضًا ترى كيف أن تلك الحدود قد تتغير بالمعنى السياسى.

ج.ب J.B

بهذا المعنى، نعم. لكن التجاوز **Transgression** يعد نموذجًا واحـدًا فقـط للتفكير بشأن التغير السياسى.

ن.ج N.G

أخيرًا، قلت ذات مرة إنه: "ماذا يعنى بالنسبة للوظيفية" "كفكر نقـدى" **Critical Intellectual** يتضمن الحفاظ على مسافة معينة ليس - كما تمناهـا

ماركس Marx – بين مثالية الفلسفة وواقع العالم، ولكن بين واقـــع المثــالى والمتاح من أى نمـــاذج الانبعـــاث؟ (Butler, Laclau & Zizek, 2000, 269) Instantiation. هل يمكنك أن تشرح ماذا نعنى هنا؟، على سبيل المثال، مـــا نوع النقد الذى يبرز خلال تلك الممارسة؟ وكيف يـــرتبط مثـــل هـــذا النقـــد بالانتماء phronesis، أو بدلاً من ذلك بفكرة أن النظرية لديها "الفعل كغايتها الضمنية" (Butler, Laclau & Žižek, 2000: 266)؟.

ج.ب J.B

دعنا نتناول هذه على جزأين. الجزء الأول: ماذا يعنى أن يكون لديك فكرة ما عن المثالية Ideality التى لا يمكن إدراكها كلية أو حصريًا بأى من أمثلتهـــا الاجتماعية المعطاة؟ أود أن اقول إنه توجد مفاهيم معينة، مثل العدالة، الحرية أو المساواة، وسوف أضيف أيضًا العالمية، التى ينبغى أن تظل مثاليات نحوهـــا، أو باسمها يناضل الناس، لكن التى لا يستطيع النضال السياسى أن يطالب بها علـــى أنها إنجازه حصريًا. بعبارة أخرى، لكى تبقى مثل هذه المفاهيم مثاليـــة وتعمـــل كتطلعات فإنها لا يمكن أن تتحقق بالكامل – ولا يمكن ذلك بأى حال – إلا أنـــه بالنسبة لى الأكثر أهمية من التحقيق التام لأى من تلك المثاليات هو عالم يكـــون فيه النضال من أجلها هو الأسمى. وهذا أمر دينامى. ففكرة تحقيـــق تـــام فكـــرة إستاتيكية، سوف نصل إلى النهاية ونحقق نتيجة نهائية. ماذا سيكون لدينا عند هذه المرحلة؟ أنا لا أعرف. يبدو وكأننا سيكون لدينا إجماعًـــا أو تناغمًـــا، أو نهايـــة السياسة نفسها، وأعتقد أن هذا ليس مستحيلاً فحسب، ولكن ليس إحيائيًـــا، إن لـــم يكن شكلاً للا إحيائية نهائية. لهذا، أود القول إن تحقيق تلك المثاليات يعد نهايـــة مستحيلة يجب ألاّ نرغب فيها أيضًا؛ لأنها تسلب (تقصى) كل مـــا هـــو دينـــامى وحيوى وجوهرى لمعنى الديموقراطية.

تلك المثاليات فى حد ذاتها، مع هذا، إذا فهمت كذلك، تستطيع أن تؤدى إلى استثارة نوع معين من النضال، ونوع معين أيضًا من التقدم الأكثر قيمة، وتلك هى القيمة النهائية. إنه ليس فقط تحقيق المثالى يعد غاية عملية للنضال السياسى أو الانعكاسى الجذرى، لكن بدلاً من استدامة نضال ديموقراطى منفتح وتنافسى لا يتيح لوضعية متفردة أن تحصل على سيطرة نهائية. يستهوينى هذا لأنه أكثر أهمية، ربما لأننى قلق بسبب إعاقة **Foreclosure** الاستعمار أو العنف المعرفى المرتبط بأنواع معينة من وجهات النظر الثقافية السائدة. فيما يتعلق بالجزء الثانى، أود القول إن النظرية نوع من من الفعل. إنها لا تحدث خارج الممارسة الاجتماعية لأنها ممارسة اجتماعية. توجد ممارسات اجتماعية متنوعة لنظرية وطرق عديدة لعمل النظرية. إلا أنه يجب عمل النظرية، إنها أنجزَت، إنها مُورست، إنها أديَت، إنها فُعلَت. إن لها أنواعًا معينة من الملامح القابلة للتعميم اجتماعيًا، إلا أن حدود عملها مثار خلاف. من يقدم النظرية ومن لا يقدمها، تلك هى النظرية الصائبة وتلك هى الخطأ، هذا ليس نظريًا بحق، وهذا نظرى إلى حد كبير؟ أنا لا أعتقد أن النظرية يجب تطبيقها. إذا كانت بحاجة إلى أن تكون تطبيقية، عندئذ فإنها تنفصل بالفعل عن الاجتماعى، وإن شيئًا خطأ قد حدث منذ البداية. لا أعتقد فعلاً أن النظرية يجب أن تكون وجهة نظر (منظورًا) **Perspective** بمعنى أنها يجب أن تخبر الناس ما يفعلونه وتشرع الفعل من أعلى. لكننى أعتقد بالتأكيد أن الوظيفة النقدية للنظرية يجب أن تكون هناك فى أى سياسة ديموقراطية. أعنى بهذا أن السياسة الديموقراطية الراديكالية يجب أن تكون هى أيضًا التى تستفسر عما يُشكّل الحقل السياسى، ما يُشكّل الاجتماعى، وسوف تُطرَح تلك الأسئلة الصعبة ليس من موقع أكاديمى نظرى فحسب، لكن طرحها عمليًا والقيام بالأفعال التى تمثل تحديًا بالنسبة لهم. هذا النوع من الاستفهام يعد جزءًا من التجسيد لفعل معين.

أنا لدىّ اهتمام بالولايات المتحدة فيما يخص نسخًا من الثقافة السياسية التــى تميل إلى المغالاة فى تحديد نفسها وفى مقابل المفكرين والعقلانية. أحيانًا يعيــدون صياغة ماركس Marx قائلين إنه "بدلاً من تنظير العالم يجب علينا تغييـــره" أو إن "المفكرين يطرحون أسئلة عدة ويصيبوننا بالشلل بتلك الأسئلة عندما يكون ما نحن بحاجة إليه هو الفعل". أوافق على أننا بحاجة إلى أن نفعل، ولكن أن نفعل بــصيغة (أسلوب) السؤال، وتكون أفعالنا صورًا مجسدة للتساؤلات. سوف يكون هذا نوعــًا من الفعل الذى يحتفظ بالنهاية المفتوحة كجزء من تحديدها التكوينى. علـــى ســبيل المثال، عندما نخاطب معارضينا عن الحرب، يحتاج خطابنا إلى تجسيد التساؤلات حول شرعية الحكومة وتصرفاتها. عندما نتكلم، نحن نخاطر أيضًا بأنفسنا ونطرح ونختبر الأسئلة "من قد يكون الشخص المخاطب للعامة الآن؟ من يمكنه أن يــتكلم ومن لا يمكنه؟". من ناحية هذه أسئلة حاسمة، أسئلة فكرية. ومن ناحية أخرى، إنها أسئلة تفرضها ضمنيًا أو تصريحًا أنواع معينة من الأفعال السياسية. هذا على مــا أعتقد حيث تلتقى بالفعل الممارسة النقدية للمفكر مع نوع معين من الفعل السياسى. أعتقد أن أى ثقافة سياسية ترفض أن تستفسر عن أساس أو عواقب تصرفاتها باسم الوحدة أو التصرف المبالغ فيه وضد العقل ليست ضد الفكر فحسب ولكنها أيــضًا متزمتة Dogmatic. فوق كل هذا، فالسياسة الديموقراطية يجب أن تفــسح مجــالاً للاستبيان النقدى.

الحواشى:

(١)- الشكر الجزيل لإيمى چاموتشين Amy Jamochain لمـساعدتها فـى نسخ – تحرير هذه المقابلة.

REFERENCES

Butler, J. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'.* London: Routledge.

Butler, J. (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative.* London: Routledge.

Butler, J. (2002a) *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death.* New York: Columbia University Press.

Butler, J. (2002b) 'Bodies and Power, Revisited', *Radical Philosophy,* No. 114, July/August, pp. 13-19.

Butler, J., Guillory, J. and Thomas, K. (eds) (2000) *What's Left of Theory?* London: Routledge.

Butler, J., Laclau, E. and Zizek, S. (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left.* London: Verso.

Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Vintage.

Foucault, M. (1980) *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite.* New York: Pantheon.

Foucault, M. (1982a) *I, Pierre Riviere, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century.* New York: Pantheon.

Foucault, M. (1982b) 'The Subject and Power', in H. Dreyfus and P. Rabinow

(eds) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Foucault, M. (1997) 'What is Critique?', in S. Lotringer and L. Hochroth (eds) *The Politics of Truth.* New York: Semiotext(e).

Levi-Strauss, C. (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, MA: Beacon Press.

Lukacs, G. (1974) *The Theory of the Novel*. Cambridge, MA: MIT Press.

Lyotard, J.-F. (1988) The Differend. Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. and Thebaud, J.-L. (1985) *Just Gaming*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press.

Said, E. (1995) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin.

الفصـل الـــرابــع

برونو لاتور

الاجتماعى كرابطة

ن.ج N.G

أنت معروف على نطاق واسع بأنك ناقد لفكرة الاجتماعى. يبدو هذا الوضع وثيق الصلة برفضك ألا تكون حداثيًا أو ما بعد حداثى، ووفقًا لمقترحك أننا فى الحقيقة لم نكن أبدًا حداثيين. لكن كيف يرتبط تحديدًا رفضك للاجتماعى برفضك للحديث؟ وفيما وراء هذا، كيف يمكن لنا فهم العلوم الاجتماعية عمومًا، وعلم الاجتماع بصفة خاصة، دون وضع الاجتماعى فى وسط تحليلنا؟.

ب.ل B L.

منذ فترة مبكرة جدًا فصاعدًا، منذ بدأت دراسات العلم، لم أعتبر الاجتماعى ليكون فى مركز علم الاجتماع، ومن نقطة البدء هذه طورت ببطء مناقشة حول أنثروبولوجيا الحداثة. لهذا، فإنها بالفعل تسلك الطريق الآخر؛ لأننى بدأت فى دراسات العلم أن أدرك أن الاجتماعى لم يكن مركز علم الاجتماع لكن بدلاً مما أسميه رابطة **Association**. إذ أن أصل وتاريخ **Etymology** هاتين الكلمتين هو نفسه (واحد) – كلمة شريك **Socius** والتى أتاحت ظهور كلمة "اجتماعى" **Social** كلاهما واحد – لكن "رابطة تؤدى بنا إلى وجهة مختلفة جدًا". إن كان عقب إدراكى صعوبة مناقشتى فى دراسات العلم بالنسبة لعلماء الاجتماعى وفلاسفة العلم أيضًا اهتديت إلى التعمق أبعد وأبعد فى الجدل حول الحديث. ولأننى أعتقد أن الاجتماعى بمثابة التركيز الخاطئ بالنسبة للعلوم الاجتماعية فقد وجهت إلى الأنثروبولوجيا.

ن.ج N.G

يتجلى بقوة جدًا هذا الموقف فى كتابك "لم نكن أبدًا حداثيين" **We Have Never Been Modern (Latour. 1993)**، الذى نسميه "أنثروبولوجيا العلم". ربما يكون التمييز الوحيد الذى حدث فى هذا العمل هو بين التنقية **Purification** (عملية إقامة

مناطق وجودية مميزة للثقافة والطبيعة أو للبشر وغير البشر) والترجمة (ابتكار مهجنات Hybrids من الطبيعة والثقافة ومعها نماذج جديدة من الكائنات بما فيها الأشياء). إلا أنه من الصعب أن ندرك العلاقة بين هاتين الممارستين. على سبيل المثال، أنت تقول إن عملية التنقية أدت إلى التكاثر لأشياء مهجنة، متضمنًا أن ذلك المشروع الحديث الذى يستند إلى تنقية ثنائيات وفئات مختلفة، لا يمكن أبدًا أن يبدأ فعلاً دون أن يدمر ذاته. لكن كيف يكون هذا؟ كيف يكون؟، لنستخدم كلماتك، إنه "كلما أحجمنا أكثر عن أن نتصور المهجنات يصبح من الممكن أكثر حدوث تهجين فيما بينها" (Latour. 1993: 12)، وبالعكس. لماذا إنه فى مجتمعات ما قبل الحديث لا يمكن للتهجين أن يبدأ دون أن يصاحبه اعتقاد فى التنقية؟

ب.ل B.L

الجملة التى اقتبستها هى فرضية وضعتها لبحث إمبيريقى فى الأنثروبولوجيا المقارنة. إنه لا يزال قيد البحث. لكن يجب أن تدرك أولاً الفرق بين التنقية والتهجين. الشىء الأفضل أن تأخذ مثالاً، لنقل عن المحاورة الأخلاقية – الحيوية Bio-ethical حول (خلال) خلايا الساق (الجذع) والجنين. إذا عقدت مقابلة مع علماء الأحياء سوف يتحدثون عن القانون، الأخلاق، الديانة، علم الأحياء الجزيئى Molecular Biology، الحاسبات.. إلى آخره. سوف تحصل على قائمة طويلة، طويلة من العناصر غير المتجانسة التى سوف توصل معًا فى نوع من الشبكة المترابطة. إلا أنه مع نهاية المقابلة قد يقول عالم الأحياء "أنا أقدم علمًا فحسب، أنا لا أعبأ بالأخلاق أو السياسة". وهنا يكمن الفرق بين التنقية والتهجين. التكاثر الأول لكيانات غير متجانسة هو ما أسميه "تهجينًا". إنه العدد من الأشياء الضرورية للقيام بأى بحث جيد فى خلايا الجنين أو الساق (الجذع). الأخر هو إيماءة للقطع (البتر)، إيماءة تغطى، تخفى، تتجاهل، تنحى إلى الخارج عملية التهجين. الآن يتبين – وهذه

حجة صعبة أنا غير متأكد أنني أستطيع إثباتها - إنه العكس إطلاقًا للاتجاه قبل الحديث، الذى سوف يكون مزعجًا جدًا بشأن المهجنات **Hybrids** وصريحًا جدًا بشأن تحريمهم. الأمر الغريب بالنسبة للدستور الحديث، كما أسميه، أنه يعطى مزيدًا من الحرية لأولئك الذين يمكنهم القول فى آن واحد "أنا أفعل كل هذه الأشياء مع الأجنة، مع التسويق، الأخلاق، الديانة"، وأيضًا "أنا لا أعبأ بهذا التكاثر للروابط طالما أننى أقوم فحسب بعملى المحدود فى مختبرى". ما أهمنى طيلة هذه السنوات هو مصدر هذه الحرية - إبداعها، طاقتها، حماسها اليافع - الذى يتيحه انعدام المسئولية المُبَيّت، إن جاز التعبير: إلا أن هذا له مقابل. المقابل أنه من الصعب جدًا أن تمارس الأنثروبولوجيا مع الحديث بسبب هذا الرد المتأخر للفعل **Double-take**. هذا ما عُنى به بالنسبة للعبارة التى اقتبستها وقد لا يكون تم التأكد من صدقها تمامًا بعد، إلا أننى لا زلت أعتقد انها فرضية مشوقة: الصلة الأساسية بين العمليتين أنه كلما زاد تجاهلك للتهجين، تضاعفت المهجنات أكثر.

إذا نظرت إلى عمل أولريش بيك **Ulrich Beck** فمن الممتع أن تفهم حجته **plea** من أجل التحديث الانعكاسى كحجه محكمة للتخلص من هذا التجاهل، من هذا الرد المتأخر للفعل، وهذا ما يسميه "خطرًا" **Risk**. لماذا أنا مهتم للغاية ببيك **Beck**؛ لأنه يشير تحديدًا إلى النقطة التى عندها يجب أن نصف بوضوح الأشياء الخطرة، أو ما أود تسميته الأشياء غير المرتبة أو أشباه الأشياء. لكن: بالطبع، موقفه وكذلك موقفى له ثمنه السياسى، الذى هو تمامًا عكس ما لم يدفعه المحدثون، الذى يتمثل فى أننا يجب أن نبطئ. نحن يجب أن نبطئ الإبداع لنحصل على الدعاوى الواجبة للتمثيل السياسى للإبداع. أنا غير متأكد ما إذا كانت فرضيتى قد أثبتت من الناحية الأنثروبولوجية إلا أنها ثبتت سياسيًا، لأنها واضحة تمامًا من الناحية السياسية إذ أن هذه الصلة المزدوجة بالحديث هى التى تمنع ما نسميه "الحداثة الانعكاسية"، أو ما أسميه "اللا حداثة".

ن.ج N.G

تقول لأن البحث من أجل التنقية ينشأ عنه بالضرورة أعمال ترجمة فإن الحديث لا يمكن أن يبدأ بالفعل. لكن لماذا تُحدّد (تُعرّف) الحديث ببساطة في علاقته بالتنقية؟ ما الدافعية النظرية لفعل هذا؟

ب.ل B.L

ببساطة التنقية إحدى الآليات العديدة المحققة لأنثروبولوجيا ذواتنا. هناك طرق لا نهائية لتحديد الحداثة، إلا أنه قدرى لأننى آت من دراسات العلم، كان تبنّى موقف أن العلم أداة جيدة لتقرير ما الحديث وما غير ذلك: أخبرنى ماذا تعتقد في العلم، سوف أخبرك من أنت. التنقية أحد طرق التمييز بين الطبيعى، الميت، الحقائق الصامتة التى هى حقيقية وبدون معنى فى آن واحد، وفى الناحية الأخرى، بشر لهم نوايا، ذاتية، قصدية، مصالح، والعديد من الأشياء فى عقولهم إلا أنها جميعها غير حقيقية وذات معنى. نظام غريب أليس كذلك؟ بالطبع إنه ببساطة دستور لأن العالم نفسه ليس مصنوعًا من حقائق واقعية مملة، من ناحية، وفاعلين يتصرفون عن قصد، من ناحية أخرى. هذه الأشياء لا توجد فى الواقع، لذلك فإنها يجب أن يحددها دستور سياسى. يبدو لى (مع أن ذلك ليس تاريخًا بالفعل ولكنه أقرب منه إلى الفرضية) أنه اختبار جيد لتعرف مدى حداثة شخص ما أن ترى حجم الفارق الذى سوف يتقبله هو أو هى بين الحقائق الواقعية ونوايا البشر. للآن، تسير الأمور أفضل جدًا من حيث العثور على طريقى خلال العلوم الاجتماعية التى هى حديثة بدرجة كبيرة. إنه محل اختبار حقيقى.

ن.ج N.G

على ما يبدو أن من الأشياء التى تحرص على فعلها على وجه التحديد أن تتغلب على كل الثنائيات التصورية، بصفة خاصة تلك المرتبطة بالتقسيمات الخيالية بين الطبيعة والثقافة. ألا يمكن هذا لأنك حددت مشكلتك منذ البداية فى ضوء ثنائيات معينة (الطبيعة والثقافة، أو التنقية والترجمة) فإنك لا تستطيع أن تحرر نفسك أبدًا من تلك المعارضات؟ على سبيل المثال، بالحديث عن مهجنات الطبيعة – الثقافة، ألا تضفى على نحو ما مصداقية للوجود الفعلى للطبيعة والثقافة، ومن ثم تُعَزّز بدلاً من قهر الثنائية المتضمنة؟.

ب.ل B.L

ليس لدىّ شىء ضد الثنائيات، إنه فقط لأننا كعلماء اجتماعيين يجب العثور على ثنائيات مهمة، ليست تلك التى تنتهى بموضوع الدراسة إلى استحالة دراسته. على سبيل المثال، أنا مهتم بثنائية أخرى تلك التى قدمتها فى كتابى "سياسات الطبيعة" **Politiques de la nature (Latour, 1999 a)**: الفرق بين عدد الكيانات التى يجب أن تتصل ببعضها (بمعنى، كم يكون عددنا؟) ومسألة مشاركة عالم شائع (بمعنى، هل يمكن أن نعيش معًا؟) الثنائية بين هذين السؤالين الأساسيين بصورة قاطعة تعد ذات أهمية بالنسبة لى، لهذا فأنا لا أتخذ موقفًا ضد الازدواجية فى حد ذاتها وإذا قلت إن ثنائية حقيقية / قيمة أو إنسان / لا إنسان لا تنسجم، لا يعنى هذا القول أننى ضد الثنائيات. بالأحرى، إنه لأننى أحاول التخلص من تلك التى وضعت لتجعل الحديث غير قابل للدراسة، هذا كل ما فى الأمر.

لكن الأشياء تتغير سريعًا هنا، ويوجد الآن عمل جيد للغاية يقوم به الأنثروبولوجيون أمثال، فيليب ديسكولا **Philippe Descola** عن الطبيعة والثقافة،

لهذا فتلك الثنائية لم تعد بنفس قوتها من قبل عندما كنت أكتب "نحن لم نكن أبدًا حداثيين" **We Have Never Been Modern**. وبالتعامل مع العلاقة (الربطة) بين البشر وغير البشر أحاول أن أفعل شيئًا ما مختلف عن مجرد التمييز بين الفاعل والمفعول، ولكننى أوافق أنه من الصعب طالما يعود الناس إلى الثنائيات القديمة. إنهم قرائى الذين يعززون تلك الثنائيات وليس أنا، ولكن قد يكون هذا لأننى لا أقوم بعمل كاف.

ن.ج N.G

شىء أساسى واحد يطرحه هذا الاتجاه أنه نظرية الشىء **Theory of Object**. هذه النظرية ذات حافة سياسية بصورة واضحة. على سبيل المثال، أنت تتحدث عن "البرلمان" أو "ديموقراطية الأشياء". لماذا هذا؟.

ب.ل B.L

أولاً، بسبب أصل وتاريخ كلمة شىء **Thing**، والتى تعنى أيضًا اجتماع (جمعية) **Assembly** أو شىء **Ding** بالألمانية والإنجليزية القديمة. كل الأشياء، إذا جاز التعبير، قد بدأت فى تجمع سياسى من نوع ما فى دولة شبه قضائية لإدارة شئونها. لهذا السبب أستخدم مصطلح "الحالة الراهنة" **State of Affairs** بدلاً من "حقائق واقعية" **Matter of fact**، وأيضًا لهذا السبب البسيط أقحمت دائمًا فى السياسة تحت رعاية (حماية) الطبيعة. ليست الطبيعة فئة وجودية واضحة، إنها طريقة محكمة وخلافية للاشتغال بالسياسة. عندما جُمّعَت أو حُشّدَت كالطبيعة، مثلاً، الصفة الوراثية **Gene** فى السوسيوبيولوجى (علم الأحياء الاجتماعى)، كانت دائمًا جزءًا من العملية السياسية. كانت المشكلة أنها كانت ضمنية وكانت الوظيفة

السياسية المميزة للطبيعة لأداء المهمة خارج المجال السياسى الذى ظل محدوذا بالتمثيلات والنوايا الإنسانية. ما أفعله ببساطة هو أن أسأل: إذا كانت سياسية بأى حال، إذن، ما هو الحق الآجل Due process؟ دعنا نتصور الحق الآجل لتلك الأشياء. أنا لا أسيس تلك الحقائق الواقعية غير السياسية لأنها بالفعل شئون سياسية، أنا أرجع بها إلى حقها الآجل العادى، الذى أعتقد أنه مسئولية المفكرين.

ن.ج N.G

أنت تتكلم أيضًا عن أشباه الأشياء Quasi – objects وإلى وقت أحدث أشياء متمردة Recal citrant objects. لكن هل يوجد بالضرورة أى شيء جديد بشأن رؤية الأشياء كأشكال اجتماعية وغير اجتماعية مهجنة؟ خلال حواراتك مع ميشيل سيرس Michel Serres (Serres & Latour, 1995: 200) تشتكى أن العلم الاجتماعى بات مستحوذًا بالأشياء فى حد ذاتها. لكن هل هذا حقيقى تمامًا؟ فى عمل كارل ماركس Karl Marx، مثلاً، توجد فكرة أن الإنتاج الرأسمالى يقدس Fetishizes الأشياء (فى صورة سلع)، بأن يستثمر من خلالها مجموعة خاصة من العلاقات الاجتماعية، بينما فى نفس الوقت إضفاء المادية على البشر مما يجعلهم شديدى الشبه بالأشياء. وبهذه الطريقة سوف يبدو أن علم الاجتماع تحدث عن الأشياء منذ بدايته. هل لا توافق على وجهة النظر هذه؟.

ب.ل B.L

سلع، يُقدّس، يجعله ماديًا Réification! الكلمات الثلاث أقاومها إلى أبعد حد.... نعم تكلم علم الاجتماع عن الأشياء ولكن بصورة سيئة جدًا. أفكار التقديس Fetishism، والسلع من بين أسوأ الأشياء التى حدثت فى علم الاجتماع لفهم الاقتصاد، والرأسمالية، والأشياء. فكرة التقديس تعد تمامًا نوعًا من الوهم الذى

يستحوذه العلماء الاجتماعيون حول وَهْم الآخرين، الأمر الذى زاد من صعوبة الدراسة الأنثروبولوجية للأسواق والسلع وجعلها متعذرة بصورة مستحيلة. بطبيعة الحال، فى الماركسية يوجد اهتمام بالمادية **Materiality** هذا مهم للغاية. لكن كل العناصر المادية متصلة معًا لتكوين البنية التحتية. لهذا فالأشياء موجودة إلا أنها إما قوية للغاية – تؤدى إلى حدوث العلاقات الاجتماعية – أو ضعيفة للغاية، ببساطة تُعَقِّد، تُجَمِّد أو تُضفى المادية على العلاقات الاجتماعية. لم تأخذ الأشياء فرصتها أبدًا فى العلوم الاجتماعية لأنها إما واهنة جدًا (وهذه أيضًا فكرة التقديس حيث يفترَض أنها ما يسقطه عليها تمامًا الإبداع الإنسانى) أو قوية للغاية (تجعلك تفعل الأشياء بسببية). لا أعرف عالمًا اجتماعيًا، ربما فيما عدا زيميل **Simmel**، قام بعمل هام بشأن الأشياء القوية أو الواهنة. دائمًا يبالغ فى تقييمها أو لا تُقَيِّم بما فيه الكفاية.

وسطاء الشىء لم يُلتَفت إليهم أبدًا، وهو ما ليس مفاجأة، بطبيعة الحال، لأن العلماء الاجتماعيين لديهم مهام أخرى. بصفة خاصة مهام تحريرية أعمتهم عن الاهتمام بالشىء، ولم يُمثِّل لهم أولوية. لكن فى دراسات العلم، الأشياء فى كل مكان، ليس ببساطة لماديتها، بل على العكس كحالة راهنة خلافية. كما أعتقد أن تقاليد الحتمية الفنية أو الحافز الفنى لم يمثلا مقاومة للعمل الميدانى الذى نقوم به فى المختبرات الفنية أو المشروعات التقنية. إنها من البساطة بمكان. نعم، تكلمت العلوم الاجتماعية عن الأشياء لكن بصفة أساسية كشاشات عرض خارجية لإسقاط الاجتماعى عليها.

ن.ج N.G

جانب من مدخلك لدراسة الأشياء المستهدف تطوير علم الاجتماع الفيزيقى **Physical Sociology** ليستقر بجانب أو يندمج فيما تسميه علم الاجتماع الاجتماعى **Social Sociology (Latour, 2000)**. لكن ماذا تعنى بعلم الاجتماع "الفيزيقى"

و"الاجتماعي"؟ وما "الموقف السياسي" الجديد الذي تقول إنه يساهم في إضعاف التقسيمات بين العلماء الاجتماعيين والطبيعيين؟

ب.ل B.L

كان هذا إلى حد ما مزحًا بطبيعة الحال. كنت أقارن علم الاجتماع بالأنثروبولوجيا التي لديها الفرصة، ليس في بريطانيا ولكن في الولايات المتحدة. ليكون لديها عناصر فيزيقية وثقافية جنبًا إلى جنب، تمامًا كما توجد جغرافيا طبيعية وبشرية، وفي علم النفس علماء الأحياء العصبيون والمحللون النفسيون يجلسون في نفس اللجان. لكن علم الاجتماع مختلف عما أسماه زيجمونت باومان **Zygmount Bauman** "الحجة (الذريعة) التشريعية" **Legislative Pretension** – لحل المسألة الاجتماعية باختزال العملية السياسية – ولهذا لم يكن أبدًا مهتمًا بأن يكون له جانب فيزيقي. وسوف لا يكون هذا إشكالية بدرجة كبيرة، بعد كل هذا يستطيع علماء الاجتماع القيام بكل الأشياء التي يريدونها ولا يعنيني هذا كثيرًا. إذ لم يتغير الموقف قليلاً فعلاً منذ القرن التاسع عشر. المشكلات اليوم هي كما كانت عليه: عدد العناصر التي هي بمثابة مهجنات وبحاجة إلى دعم سياسي قد تضاعفت. ومن المزعج إلى حد بعيد أن يكون لدينا علماء اجتماع من النوع الاجتماعي يقولون "حسنًا، أنا أتعامل مع البعد الرمزي للشيء لكن بالطبع، أنا لا ألمس هذا الشيء، وأتركك، عالم الأحياء، عالم الاقتصاد، عالم الوراثة، عالم الفيزياء، القيام بهذا الجزء من العمل لأنه يعني أنك تحرم نفسك من الدخول في العمليات السياسية بأي قدر من الأهمية"، ولهذا السبب أنا أقاتل ضد علم اجتماع اللا شيء **Object- less sociology** وضد تجاهل دراسات العلم – خاصة في بريطانيا الذي هو مفارقة لأنه المكان الذي أبتدع فيه – لأني أعتقد أنه أصبح حتمية سياسية.

ن.ج N.G

النظريات الحديثة عن الشيء قد ارتبطت كذلك بأفكار الشبكات والتدفق، لكن يبدو أنك قد أسقطت تلك اللغة من كتاباتك. على سبيل المثال، لقد اعترضت على كلمة "شبكة" **Network** قائلاً إنها تعني الآن "النقل دون تشويه" و"الفوري" **Instantaneous**، الدخول بدون وساطة **Unmediated** لكل جزيئية من المعلومات، أو بعبارة أخرى، النقيض تمامًا، لكل ما عنيته أنت سابقًا (**Latour, 1999b: 15**). بدلاً من هذا، أنت تتحدث عن توبولوجيا (تركيبة) الاجتماعي، وتحول الاجتماعي مما كان أمرًا مسطحًا. إقليم، عالم الواقع إلى الانتشار (التداول) **Circulation (Latour, 1999b: 19)** ماذا تعني بفكرة الاجتماعي كانتشار؟.

ب.ل B.L

لم أستخدم كلمة شبكة بسبب ما أشرت أنت إليه، إلا أنني لا زلت أعتقد أنها مفيدة. لقد غيرت رأيي منذ تلك المقالة التي تستشهد بها، لأنني الآن أستخدم عمل جبرائيل تارد **Gabriel Tard**. كان يوجد بوضوح تقليدان عند بداية علم الاجتماع: أحدهما، علم اجتماع الاجتماعي، والآخر، علم اجتماع الحراكات، التحولات وما أسماه تارد **Tard** "الأشعة المقلدة" **"Imitative rays"** (والتي هي ليست كلمة جيدة فعلاً لكنها ترجمة للكلمة المساوية لها في السوء "شبكة - الفاعل" **"Actor-Network"**). لهذا كان هناك بالفعل عند ظهور علم الاجتماع، على الأقل في فرنسا تقليدان: أحدهما رأى الاجتماعي كجزء خاص من الواقع، يختلف عن الجيولوجيا، البيولوجي، الاقتصاد، إلخ، والآخر رأى جيدًا بالفعل أن ما يهم في الاجتماعي هو نوع العلاقات التي أقيمت. من خلال وجهة النظر هذه، فالاجتماعي ليس مجالاً متجانسا من الواقع يتألف من عناصر اجتماعية، لكنه حراك بين

عناصر غير اجتماعية – جزء من القانون، ممارسة معملية...إلخ، مترابطًا بطرق معينة – ما كنت أفعله مع ميشيل كالون **Michel Callon** وجـــون لـــو **John Law** معًا حول كلمة شبكة **Network** هو تنقيح أو إحياء **Revive** هـــذا التقليـــد الثـــانى. ويتضح أن "شبكة" كلمة تستخدم كذلك مع المجارى، التليفونات، والإنترنت، لـــذلك حاولت أن أنشغل بنقطة واحدة مع كلمة "جوهر– عمل" **Work – net**، إلا أنها لـــم تؤد جيدًا تمامًا. ما يهم فى كلمة شبكة هو كلمة عمل **Work**. أنت تحتـــاج عمـــلاً لتُقيم العلاقة (الصلة) **Connection**. إنها تعنى ببساطة أننا صممنا مـــا لـــم يكـــن موجودًا بالفعل كاحتياط فريد **Sui generi** مـــن القـــوات، بينمـــا علمـــاء اجتمـــاع الاجتماعى، الأشخاص الآخرون، يتناولونه تحت مسمى مجتمع **Society**. ذلك هو الاختلاف بين الحجتين. لكننى لا زلت أعتقد أن كلمة شبكة يمكن أن تستخدم.

ن.ج N.G

بسبب هذا، كيف تقترب الآن من مصطلحات مثل "محلى" **Local** "عالمى" **Global**، التى تقول "إنها تعمل جيدًا مع كل ما هو مُسطّح **surface** والهندسة، لكنها سيئة تمامًا بالنسبة للشبكات والتوبولوجيا (التركيبة البنيويـــة)" **(Latour, 1993: 119)**.

ب.ل B.L

ذلك تمامًا الأقدم ومن وجهة نظرى، إنه الجانب الأكثـــر أهميـــة لنظريتنـــا الاجتماعية، وتأريخًا من مقالتى فى ١٩٨١ كتبت عن الليفياثان الكبيـــر **The Big Leviathan**(*) (انظر **Latour & Callon, 1981**).

(*) حيوان بحرى ضخم يرمز إلى الشر (الكتاب المقدس) – الدولة ذات النظام الديكتاتورى.(المترجم)

إلا أننى لم أقابل أى عالم اجتماعى قد استوعبها. المقياس **Scale** ليس أحد الأشياء التى يجب أن يقررها عالم الاجتماع، ولكن ما يقدمه الفاعلون أنفسهم فى عملية القياس أو التنافس مع بعضهم البعض. يعنى هذا أن "المحلى" و"العالمى" نقطتا انطلاق غير محتملتين تمامًا، ليس لأنهما يجب توفيقهما جدليًا كما فى فكرة الخلقة **Habitus**، ولكن ببساطة لأنهما غير موجودين. العالم الاجتماعى مسطح **Flat** أو إذا رغبت منعدم الأبعاد **Dimensionless**.

لقد حاولت توضيح ذلك فى كتاب كتبته فى باريس، لكن لا يوجد ما يمكن فعله: علماء الاجتماع على ما يبدو تكمن فى عقولهم ممارسة التزويم **Zooming** (قربًا وبعدًا) من الماكرو **Macro** إلى المايكرو **Micro**، ولهذا، فالملامح الأكثر أهمية للنظرية الاجتماعية – ذلك المقياس أُقيم، والمواقع تمركزت، والعالمى يتمركز دائمًا فى موقع مرموق – تنفلت منهم ببساطة.

ن.ج N.G

إضافة إلى رؤية الاجتماعى كتداول **Circulation**، لقد حُدّد الاجتماعى كجزء بدلاً من ككل. بذلك يبدو أنك تعنى عدم وجود الاجتماعى عند مستويات مختلفة من التحليل (ماكرو أو مايكرو)، لأن الكبير لم يكن أبدًا أكثر من تبسيط عنصر واحد من الصغير (**Latour, 2002: 123**). تطورت هذه الفكرة من عمل جبرائيل تارد **Gabriel Tard**، وبصفة خاصة كتاباته عن المونادولوجى (عن التكوينات أحادية العنصر) **Monadology** (انظر **Latour, 2002:**). ما الذى يثير اهتمامك فى عمل تارد **Tard**؟ وكيف يمكن لعمله أن يساعد فى تحليل الاجتماعى؟.

ب.ل B.L

تارد مخترع علم الاجتماع بنفس قدرِ كونت Comte، سبنسر Spencer، دوركايم Durkhiem تمامًا، فيما عدا أنه طُرِدَ لأنه أتهِم بنفسنة (صيغة بعلم النفس) كل شيء – وهو تمامًا عكس ما يقوله. ما يسميه علم الاجتماع هو علم نفس بيني Interpsychology، إنه الاهتمام بكل الكيانات المتداولة التي تمثل بالنسبة له ما يتكون منه الاجتماعي، ولم يقل أبدًا شيئًا عما يجري داخل أو خلال علم النفس Intrapsychology. بصفة أساسية كان اتحاديًا (مؤيدًا للاتحاد والترابط) Associationist منذ مرحلة مبكرة جدًا فصاعدًا. كانت لديه فكرة غير عادية (استثنائية) Extraordinary أن ما يعوق التفسير الكامل للاجتماعي هو التمييز بين الماكرو والمايكرو. لقد أقمت هذه المحاورة لسنوات ولكنني وجدت نفس الشيء عند تارد Tard ولهذا السبب أنا مهتم جدًا به. الماكرو مجرد تضخيم بسيط أو معايرة Standardization للمايكرو، ولهذا فإن دراسة التكوينات أحادية العنصر (مونادولوجي) Monadology، إجراء عمل ميداني محلي يكون ممتعًا أو من وجهة نظر تارد Tard أكثر تشويقًا من جمع البيانات الإحصائية. ليعزز تارد Tard وجهة نظره فإنه يشترك مع ليبنيز Leibniz ويطور دراسة مونادولوجية – والتي أثرت بالمناسبة في ديلوز Deleuze بدرجة كبيرة.

إنه من الصعب أن تقبل دون اعتراض ما يقدمه العلماء الاجتماعيون؛ لأن ما فعله تارد لم يكن تخاصمًا مع الفلسفة، وبطبيعة الحال، بالنسبة لعلماء الاجتماع تعد هذه خطيئة لأن الفكرة أنك لكي تكون علميًا يجب عليك أن تنفصم عن الفلسفة. لم يقم تارد ولا أنا بهذا التمييز.

ن.ج N.G

تحدثت عن ثأر تارد من دوركايم، أو فكرة أن "المجتمع لا يشرح شيئًا لكنه يستوجب الشرح" (Latour, 2002). هل ينطبق هذا على الاجتماعي أيضًا، أو هل "الاجتماعي والمجتمع" شيئان مختلفان تمامًا؟.

ب.ل B.L

المجتمع لا يوجد – هذا موقف نادر وموقفى أنا كذلك، بالإضافة إلى السيدة تاتشرز Thatcher`s أنت لست بحاجة إلى إضافة المجتمع لأى شىء لتعطى شرحًا. الاجتماعى (كالمجتمع) لا يشرح شيئًا. يبدو أنه يشرح شيئًا فقط من وجهة النظر غير الصحيحة تمامًا للعلماء الاجتماعيين – وهى التى يتمسك بها بورديو Bourdieu بصفة خاصة – أنه وهم ضرورى، لأنه إذا أردنا أن نكشف الوهم وراء قوى السوق، الفن، العلم، إلخ... فالناس سوف يعميهم الصدق الذى ستحتاجه لتخفيه بحجاب من الأوهام. ولكن كما قلت مرات عديدة، إن من يحتاجون حجابًا من الأوهام هم علماء الاجتماع وليسوا الفاعلين أنفسهم. إنه تمامًا مثل الأثير Ether فى الفيزياء عند نهاية القرن التاسع عشر. عند تحول القرن الماضى تمامًا تعلم علماء الفيزياء كيف يعملون بدون الأثير، يستطيع العلماء الاجتماعيون أن يتعلموا العمل بدون فهم الاجتماعى على أنه مجتمع، لكن ليس فهم الاجتماعى على أنه رابطة (اتحاد)، بالطبع لأن هذه مهنتنا. تعد فكرة المجتمع من بقايا الاستعلاء (التجاوز) فى العلوم الاجتماعية الذى لا يعتد بالعقيدة. المجتمع عقيدتهم، استعلاؤهم الأخير، ويؤدى نفس دور الإله كما فى بعض أشكال الثيولوجيا الفاسدة تمامًا.

ن.ج N.G

إذن، المجتمع مفهوم متعال (متجاوز) Transcendental أو شبه عقدى Quasi – religious؟.

ب.ل B.L

نعم، إنه هكذا تمامًا، إنه لا يفعل شيئًا إلا أنه يعيد التأكيد، يعطى راحة معنوية، ويسمح لعالم الاجتماع أن تكون لديه نظرة عامة **Overview**. إنه يقدم أشياءً معنوية ولكن بلا فهم إمبيريقى. ولهذا أنا أحاربه.

ن.ج N.G

لكن كيف يكون ما تفعله مختلفًا إلى هذا الحد؟

ب.ل B.L

مسئولية العلماء الاجتماعيين، من وجهة نظرهم، قد كانت دائمًا تنوير (تبصرة) الفاعلين وتحريرهم. لهذا، عندما يصبح معقدًا قليلاً من الناحية الفلسفية لأن الفاعلين يفعلون كل أنواع الأشياء غير المألوفة (الشاذة). يحددون مقياسًا، يحددون وقتًا، يحددون الذوات، يدخلون فى مناقشات غير مألوفة ومعقدة بالفعل حول المقدسات **Divinities**، حول قوى السوق إلخ..، ما الذى يفعله العلماء الاجتماعيون؟. إنهم يتجاهلون كل هذه الأشياء لأنهم يريدون تخليص الفاعلين من جهلهم. إذا اعتقد أحد فى الله، يقولون نحن نعرف أن الله غير موجود، ولهذا يجب إسقاط الاعتقاد على شىء آخر. قد يصر الفاعل على أنه يعتقد فى الله، إلا أنه سوف يلقى آذانًا صُمًا من العالم الاجتماعى، وتُلقى وجودية الله خارج الصورة. عالم الاجتماع سوف يفعل نفس الشىء مع القانون (مجرد تستيف للقوى الاجتماعية)، مع الأشياء الفنية (إنها هنا فقط لإبراز القوى الاجتماعية)، مع الطبيعة العلمية، وهكذا دواليك. كلما كانت لديهم بيانات معضلة يلقونها ويستبدلونها بما يفى بالغرض الاجتماعى. إنه التخصص الوحيد الذى يفعل هذا، وكله بطبيعة الحال باسم المنهج العلمى.

ن.ج N.G

كيف يمكن التعامل مع هذه المشكلة؟.

ب.ل B.L

أنا إمبيريقى. أحاول أن أتتبع ما يقوم به الفاعلون. وإذا فعلوا أو قالوا أشياءً معقدة، مثل قولهم إن الله جعلنا نفعل، عندئذ أضع الله فى الصورة بشكل جاد جدًا وأتتبع الأمر حتى النهاية القصوى، ما نوع الوجود الذى يستغرق هذا النوع من الإله، بدلاً من تنحية "القوة الحقيقية لله" جانبًا باستكانة؟، لأننا "نعلم" بوضوح أنه "لا يفعل شيئًا". هذا الأسلوب قد طُبّق حديثًا فى دراستين رائعتين لعالمين فرنسيين: ألبرت بيتيه **Albert Piette** وإليزابيث كلافيرى **Elizabeth Claveric** وعن طريقهما أصبح الله، فاعلاً مهمًا جدًا. الله يفعل أشياء ولم يعد ذلك النوع من الوهم الواضح الذى تجعله مهمة عالم الاجتماع يتلاشى. هذان البرنامجان البحثيان مختلفان جدًا، جدًا.

ن.ج N.G

أبعد من هذا، أنت تُميّز بين التجمعات **Collectives** والمجتمعات **(Latour, 1999c)**. ما الغرض من هذا التمييز؟ وكيف قد يرتبط بنظرية الموناد (الأحادى)؟.

ب.ل B.L

التجمع الأول فى العرف الحديث هو الطبيعة، وتعتبر غير سياسية، والثانى هو المجتمع، بهذه وذاك فقط أصبحا سياسيين، شرعيين ومعنويين بصورة

صريحة. إذا ما تتبعت مناقشتى، وإذا ما أصبحت الحقائق الواقعية التى لا تقبل الجدل حالة راهنة خلافية أكثر وأكثر، فنحن ندخل مجتمعاً خطراً أو التحديث الثانى، ومن ثم يصبح الحد الفاصل بين التجمعين واهيًا. الاجتماعى، كما قلت تمامًا، ليس بالشيء الصواب الذى يدرس لأنه لا يوجد شيء فى العالم متجانس بدرجة كافية ليُكوِّنه. أنت لا تستطيع أن تُقَسِّم أى شيء – شريط تسجيل، صفة وراثية، إلخ – إلى مكوناتها الطبيعية أو الرمزية إلى حد أبعد. لهذا فالسؤال يكون: كيف تجمعهم مرة أخرى ومن جديد؟ وهذا ما أسميه "تجمعًا". لكن المهم فى التجمع هو الفعل "يَجمَع". كيف تَجمع؟

لقد فصّلت مناقشتى إلى حد أبعد بكثير لأننى مهتم بمهمة التجميع، وبالسؤالين اللذين طرحتهما من قبل: أحدهما كم يكون عددنا؟، والآخر، كيف نحيا (نعيش) معًا؟. من وجهة نظرى، إنها الدعوة إلى الانعقاد **Convocation** للتجمع هى مسئولية العلماء الاجتماعيين الآن وهو ما أسميه سياسة: التكوين التصاعدى للعالم المشترك. إنه واجب سياسى مختلف عن الماضى، الذى كان خليطًا من التحرر **Emancipation** والعلمية **Scientism**. أنا أحاول تجنب هذين الشيئين وأتخيل مصيرًا للعلوم الاجتماعية منشقًا عن الحديث، لأن علم الاجتماع على وجه الخصوص حداثى **Modernist**. فى الحقيقة، أنا أحاول ببساطة أن أفهم لماذا جانب كبير جدًا من العلم الاجتماعى مجرد نفاية. إنه أمر غامض دائمًا بالنسبة لى: كيف لهؤلاء الناس الممتعين فى تخصصات شائقة يتدبرون أمرهم لكتابة كل هذا الحشو الممل غير المفيد على الإطلاق. إنه ليس: لماذا العلوم الاجتماعية ليست علومًا بالفعل؟ ذلك هو هاجس **Obsession** علماء نظرية المعرفة **Epistemologists**. أنا ببساطة أحاول أن أفهم لماذا هم سيئون بوضوح تمامًا؟. لماذا هم بهذا السوء إمبيريقيًا؟ لماذا توجد دراسات إمبيريقية مباشرة قليلة للغاية؟ هذا ما يهمنى أنا. أحد الحلول المحتملة، ولا أدعى أنه الوحيد، أنه كلما أصبح الأمر معقدًا من الناحية

الفلسفية، الميتافيزيقية، أو الوجودية فعلى العلوم الاجتماعية أن تتوقف وتتحول إلى أسلوب تحررها. إنهم يقولون: هذا الأمر غاية فى التعقيد، لنكن متعقلين. بهذه الطريقة، هم يعارضون محاولة الوصف بسبب اللجوء إلى التحرر أو المواءمة السياسية، التى ليست لديهم، بطبيعة الحال، لأنهم محجوزون داخل مبانيهم الجامعية، كأى شخص آخر. إلا أننى أحاول أن أتصور طرحًا آخر، والذى سوف يكون، أولاً، علميًا أكثر – سوف يسمح للفاعلين أن ينشروا مبادئهم ونظرياتهم (عن الوجود)– ثانيًا، سياسيًا أكثر: دعوة الجميع إلى الاجتماع. مثل إيزابيل ستينجرز **Isabelle Stingers**، أنا أصور العلماء الاجتماعيين كدبلوماسيى هذا الجمع، عندئذ، أتساءل: كيف سنفعل هذا؟.

ن.ج N.G

بالنسبة للنصف الثانى من سؤالى، إذا وَصّلنا الأشياء أو الآحاد معًا ألا يفقد بطريقة ما خصوصيتهما (تفردهما) **Singularity**؟.

ب.ل B.L

نحن لا نعرف هذا قبل محاولة تجميع الجمع ونتحمل مقابل دعوتهم للاجتماع بالكامل. إذا أردنا كل الأرباب معًا فإنهم قد لا يريدون أن يفقدوا خصوصيتهم (تفردهم). ولهذا تعد فكرة الدبلوماسية (فن السياسة) مهمة للغاية: لتسجيل تلك الخصوصية كلما أمكن ولتجنب التقليل من شأن الاجتماع بأكبر قدر ممكن. على سبيل المثال، كانت الطبيعة أحد طرق التقليل من شأن الاجتماع وكذلك كان المجتمع.

ن.ج N.G

كيف يمكننا إذن، أن نبادر بجمع الأشياء؟.

ب.ل B.L

هذا هو الهدف من عملى عن سياسة الطبيعة (Latour, 1999a). قدمت كتابًا كاملاً عن "برلمان الأشياء" والذى يستفسر عن كيفية تنظيمه. إنه فلسفة سياسية مجردة إلا أنه سؤال هام جدًا. ربما يكون السؤال الأكثر أهمية بالنسبة للعلوم الاجتماعية. قدمت له إجابة سريعة للغاية مع نهاية القرن الماضى عن طريق دوركايم Durkheim من خلال خليط من التحرر والعلمية. إلا أن هذه الأسئلة أصبحت بطبيعة الحال شائقة جدًا مرة أخرى، وعسيرة جدًا وهذا ما أهتم به الآن.

ن.ج N.G

بعيدًا عن هذا أنت كنت مشاركًا فى معرض تصادم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية Iconoclash فى كارلسرو Karlsruhe. هل يعد هذا تغيرًا فى الاتجاه بالنسبة لك؟ من خلال القطعة التى صاحبتك لهذا المعرض – ما تصادم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية؟. تقول إن العرض استهدف تقديم صور، وأشياء، وتماثيل، وعلامات، ووثائق بطريقة توضح صلاتها بصور، وأشياء، وتماثيل، وعلامات ووثائق أخرى (Latour & Weibel, 2002). يبدو هذا منبثقًا عن اهتمامك العام بالشبكات وأشباه الأشياء لكن ما اهتمامك بالصور هنا؟ بصورة أكثر تحديدًا، لماذا اهتمامك بالتصادم Clashing بدلاً من تحطيم (تحطيم Iconoclasm بدلاً من Iconoclash)؟.

ب.ل B.L

إنه كان مشروعا كبيرًا جدًا. ليس له صلة وثيقة بمناقشات العلوم الاجتماعية التى أجريناها منذ قليل، إنه متصل بدلاً من ذلك باهتمام آخر يخصنى – دراسة أنثروبولوجيا الإيماءة النقدية.

ما إن اندمجت فى هذه المناقشة حول الاجتماعى، زاد اهتمامى أكثر وأكثر فلماذا يكون النقد الطريقة العادية للسلوك بالنسبة للعلماء الاجتماعيين اليساريين، بما أننى قرأت ماركس **Marx** وبينجامين **Benjamin**. لو أنهم يفكرون قليلاً جدًا فذلك لأنهم منهمكون جدًا فى فضح (كشف) الزيف **Debunking** لهذا أصبحت مهتمًا بتحطيم الصور فى أنثروبولوجيا هذه الإيماءة المجردة لانتهاك الطقوس الدينية **Fetishes**. وبطبيعة الحال يوجد تقليد تليد لمقاومة تقديس المعتقدات الدينية **Iconoclast** فى العقيدة: البروتستانتية، البيزنطية، الكاثوليكية فى مقابل الآخرين، وهلم جرا. هناك تقليد عريق على الإطلاق ومشوق إلى حد كبير وأنا أعرف عنه الكثير منذ هذا المعرض. وتوجد أيضًا حالة الفن الحديث، والمرتبط كذلك بتقليد مقاومة أيقونية **Inconoclastic** قوى جدًا. وأخيرًا، يوجد الجدل فى العلم حول النظرية فى مقابل الحدس **Intuition**، وأيضًا الصواب القوى جدًا الذى يوفره العلم من أجل كشف المعتقدات الزائفة. من ثم، يوجد مجال ضخم قمنا بتنظيمه فى هذا المعرض والبيان المصور. هذا المجال تصادم **Clash** وليس تحطيم **Clasm**.

أنا نفسى لا يعنينى أن أكون مقاومًا للمعتقدات الدينية **Iconoclast** – على الرغم من اتهامى من بعض العلماء بأننى أحدهم – إلا أننى مهتم باستخدام تحطيم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية **Iconoclasm** كموضوع عام بدلاً من حيلة (ذريعة)، ومحاولة أن أقول شيئًا ما بشأن النقد الذى ليس نقدًا. هذا ما يسميه لوك بولتانسكى **Luc Bulthanski** "علم اجتماع النقد" **Sociology of Critique** بدلاً من علم "الاجتماع النقدى" **Critical Sociology**. أنا أعتقد أن النقد قد أفرغ نفسه

وخارت قواه. مرة أخرى هذا متطابق مع الاعتقاد فى التحرر، مع تحديد مُعيّن للعلوم الاجتماعية، ثقة معينة فى العمليات السياسية، واعتقاد معين بالتحديث المحتوم. إلا أن أيًا من هذه الأشياء لا يزال موجودًا، لهذا فإن كل هذه الأسلحة العقلية للعلم الاجتماعى يجب أن تعود. هذا ما حاولت أنا وزملائى أن نفعله فى هذا المعرض، والذى كان تجربة رائعة لمحاولة تسطيح **Spatialze** المناقشات المعقدة. وبالمناسبة، أعمل على تنظيم معرض آخر فى ٢٠٠٤ عن مسألة تجميع الأشياء المجمعة. لأن السؤال القادم، بعد مسألة النقد، هو "كيف لنا الآن القيام بتجميع المُتَجمّع **The Collective**"؟، الذى كان بالضبط سؤالك السابق. كيف، على سبيل المثال، تقارن الإجراءات فى مجالات مختلفة من اللقاءات العلمية إلى بلابرا **Palabres** فى أفريقيا، على المستوى العلمى جدًا؟.

ن.ج N.G

ماذا تعتقد الذى يمكن أن يتعلمه علماء الاجتماع من معرض مثل تصادم المعتقدات التقليدية **Incono clash**؟.

ب.ل B.L

لقد توقف علماء الاجتماع عن التعلم من مثل تلك الأنواع من الأماكن منذ زمن بعيد مضى! لقد حرموا أنفسهم من الفلسفة، والأدب، والفن. كان هناك عالم اجتماع واحد فى المعرض – لوك بولتانسكى **Luc Bulthanski** – لكنه العالم الاجتماعى الأفضل والأكثر إبداعًا فى فرنسا. بصرف النظر عنه، لا أعتقد أنه كان يوجد شخص آخر. المعرض فى حد ذاته كان غنيًا بالأشياء والصور وقضايا الثيولوجى (اللاهوت) (والتى يحتقرها، بطبيعة الحال، العلماء

الاجتماعيون أو يفسرونها اجتماعيا)، العلم (الذى إما يبجلونه أو يعشقون كرهه)، والفن (الذى يفسرونه اجتماعيا باستمرار). لكن عندما تُفسّر الأشياء اجتماعيًا فإنك لم تعد مهتمًا بالأشياء بعد الآن. لم يكن هذا المعرض لينظم من أجل علماء الاجتماع ولكن للجمهور العام الذى يمكن أن يرفض الاعتقاد فى الاعتقاد الذى هم متهمون بالتمسك به! أردت فى لحظة ما أن أسمى هذا المعرض "انتقام المحافظين على القديم" **Revenge of the philistines**! أخيرًا، متسع لالتقاط الأنفاس بدون "تفسير اجتماعى"....

ن.ج N.G

فى النهاية ما الذى ما زال يجذبك إلى تخصص علم الاجتماع؟ وفى أى اتجاه تفضل أن تراه متجهًا فى المستقبل؟.

ب.ل B.L

أنا أميل إلى علم الاجتماع، لكن لا أميل إلى علماء الاجتماع! يوجد شىء يثبط الهمة بعمق فى طريقة تفكير علماء الاجتماع بأن من حقهم عدم فحصهم بعناية لبياناتهم. نظرتى إلى علم الاجتماع متأثرة، بطبيعة الحال، بحقيقة أننى أعيش فى فرنسا التى أغرقت تمامًا بالدوركايمية **Durkheimism** الأسوأ احتمالاً، التى هى بمثابة علم الاجتماع النقدى لبورديو **Bourdieu** – إنه الأقل انتقادًا فى السيادة السوسيولوجية. لكن إذا نظرت إلى عمل بولثانسكى (الذى اعتاد أن يعمل مع بورديو) إنه علم اجتماع غاية فى الإمتاع. حتى فى فرنسا يوجد علماء اجتماع جيدون جدًا، جدًا، إلا أنهم يعملون من خلال نماذج نظرية مختلفة تمامًا عن

الدوركايمية النقدية. ولا يعنى هذا أنهم يعملون فى ضوء نموذجى البسيط عن علم اجتماع الرابطة (الجمعية) **Sociology of Association**. هناك الكثير من مجالات علم الاجتماع الممتعة جدًا.

لهذا نعم، فإنه على الرغم من كل ما قلت، أنا أعتقد فى التخصص. مثل كونت **Comte**، أنا كذلك أعتقد أنه ملكة **Queen** العلوم! أعتقد أن التخصص كتجمع لديه دور جوهرى ليؤديه بنفس القدرة تمامًا من الأهمية التى تصورها كونت **Comte** – بطريقة مختلفة جدًا، لكنه مهم تمامًا. بعد كل هذا، ما أراده كونت لعلم الاجتماع كان أنه عليه أن يقوم بهذا العمل الدبلوماسى.

بالطبع، كان رجلاً مخبولاً تمامًا، والمجادلة بأنه على علم الاجتماع أن يراقب (يشرف على) كل العلوم كانت مثيرة للضحك. لكن فكرته عن علم الاجتماع أن يكون رئيس المراسم (التشريفات) للتجمع (لنستخدم مصطلحى) كانت صائبة. لهذا، أنا أثق فى علم الاجتماع بنفس القدر تمامًا كما فعل كونت، لكن لأسباب مختلفة (عنه) جدًا.

أنا اعتقد أن علم الاجتماع مهم جدًا، لكننى لا أفهم لماذا هو محدود باستمرار؟. أحد القيود، أعرف، أن مصدرها أفكاره الشاذة عن العلم، لكننى أعتقد أن هذه قد تم التغلب عليها إلى حد ما من خلال دراسات العلم. قيد آخر، مصدره فكرة الاجتماعى أعتقد أن علم اجتماع الروابط (الجمعيات) يتغلب على هذا العيب أيضًا. لهذا، أنا أعتقد أننا نحرز بعض التقدم. قد يكون ما نفتقده الآن نوعًا جديدًا من الأرقام، نوعًا جديدًا من البيانات الكيفية. عليك، عند مرحلة ما، أن تكون قادرًا على الحصول على نوع مختلف من الأعداد لنفس المهام التى اعتادت الإحصائيات أن تمنحها علم الاجتماع عند بداية هذا القرن. هذا هو العامل المحدد الآن، لكننى أثق كثيرًا فى التحول الرقمى **Digitalization** الذى يلقى الضوء على أو يحول

الصلات (الروابط) الاجتماعية إلى مادية بطريقة قد تكون مستمرة جدًا من أجل منح علم الاجتماع الكيفى قوته الكمية. لهذا، أنا واثق جدًا فى علم الاجتماع، إلا أنه لا يمكن أن يظل رهين الخمسينيات أو فى أطلال الماركسية المحطمة. إنه لا يمكنه أن يستمر يستخدم ذخيرة معدومة، التى وإن كانت مهمة مع بداية القرن العشرين، بين الحروب ومن أجل إعادة البناء بعد الحرب، فقد استنفدت ذاتيًا.

REFERENCES

Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, B. (1999a) *Politiques de la nature*. Paris: La Découverte.

Latour, B. (1999b) 'On Recalling ANT', in J. Law and J. Hassard (eds) *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.

Latour, B. (1999c) *Pandora's Hope*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, B. (2000) 'When Things Strike Back - A Possible Contribution of Science Studies', *British Journal of Sociology*, Vol. 51, No. 1, pp. 105-23.

Latour, B. (2002) 'Gabriel Tarde and the End of the Social', in P. Joyce (ed.) *The Social in Question: New Bearings*. London: Routledge.

Latour, B. and Gallon, M. (1981) 'Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So', in K. Knorr and A. Cicourel (eds) *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge and Kegan Paul.

Latour, B. and Weibel, P. (eds) (2002) *Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*. Cambridge, MA: MIT Press.

Serres, M. and Latour, B. (1995) *Conversations on Science, Culture and Time*.

Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

الفصل الخامس

المعلومات مفعمة بالحياة

سكوت لاش

د.ن.ج N.G

كتاباتك عمّا بعد الحداثة، وتحديدًا "علم اجتماع" ما بعد الحداثـــة **Sociology of Postmodernism (Lash, 1995)** مشهورة جدًا. كتلك من أوائل إلى وسط التـــسعينيات على ما يبدو أسقطت فكرة علم اجتماع ما بعد الحداثة مـــن أجـــل نظريـــة التحـــديث الانعكاسى **Rflexive Modernization**، لماذا كان هذا؟

س.ل S.L

لم أفعل أبدًا بالفعل. أنا كتبت فصلاً فى كتاب التحديث الانعكاسى مع أولريش بيك **Ulrich Beck** وأنتونى جيدنز **Anthony Giddens**، لكن ا. أُسقِط أبدًا فكرة مـــا بعد الحداثة. كنت مؤلفًا للتحديث الانعكاســـى **(Beck ,Giddens, and Lash. 1994)**، ولكننى كنت دائمًا الرجل المنعزل بعيدًا. الآن لا أرى نفسى كثيرًا كالرجل الغريـــب. أرى تشابهات كثيرة بينى وبين أولريش بيك، ومختلف قليلاً مـــع أنتـــونى جيـــدنز. أعتقـــد أن جيـــدنز قـــد تحـــرك فيمـــا بعـــد نحـــو موقـــف ليبرالـــى جديـــد **Neo. Lidenal position**، وإلى موقف إجماع عالمى بالنسبة للعلاقات الدولية. بمعنى أن، جيدنز سوف يبدو مشتركًا مع ديفيد هيلـــد **David Held** كنـــوع مـــن الموقـــف الهابرماسى **Habermasian**، الذى يبرر التدخل العسكرى لصالح الديموقراطية فـــى حالات عديدة جدًا. كتاب بيك **Beck** الأخير، من ناحية أخرى شجع الـــسلام الـــدائم الكانطى **Kantian**. يعارض هذا ذلك النوع من الإجماع عالمى الاتجاه الـــذى وجـــد فى، لنقل، رؤية هابرماس **Habermas** المغايرة للشعوب كأنها متصلة فى نوع مـــن المعاهدات المترابطة. لهذا فإن موقف جيدنز وهيلد يمكن استخدامه لتبرير ذلك النوع من السياسة الخارجية لبوش – بلير **Bush-Blair**، بينما موقف بيـــك يكـــون أقـــرب لموقف "أوروبا القديمة" **Old Europe**. فى هذا السياق أنا أتفق مع بيك.

لكن بالعودة بعدئذ أرى أن بيك وجيدنز كأنهما متماثلان تمامًا وأنا الشخص المختلف. كانا هما الاثنين الحداثيين، وأنا كنت ما بعد الحديث. بمعنى، أنهما كانا الاتجاه السائد أكثر منى. نظرية جيدنز كانت أنه يمكن أن يكون لديك المقدمة الصغرى **Subsumption** للا عقلانية عن طريق العقلانية بطريقة أو بأخرى. لدى بيك دائمًا فكرة قوية للعواقب غير المقصودة وأعتقد أننى انتقدته لكونه يشبه جيدنز إلى حد كبير، الذى كان غير صائب. نعرف الآن أنه عن طريق جيدنز هناك العديد من العواقب غير المقصودة، على الرغم من أننى أعتقد أنه جزئيًا من تأثير بيك. فى الوقت نفسه، كنت مهتمًا بالأبعاد الجمالية **Aestheatic** والتفسيرية (التأويلية) **Hermeneutic** للانعكاسية. إلا أن التحديث الانعكاسى لم يكن تمامًا إذن مساهمتى الرئيسية، كما فى نفس الوقت الذى قدمنا فيه، أورى **Urry** وأنا، اقتصاديات العلامات والفضاء. **Economies of Signs and Space (Lash and Urry, 1994)**

لهذا لا أعتقد أننى كنت ما بعد الحداثى فى هذا الوقت، على الرغم، أننى لست بالتحديد ما يعنيه المصطلح إلى حد كبير.

ن.ج N.G

لهذا لم تشعر وقتها أن أشكال تفكير ما بعد الحديث - أعنى بها عمل مفكرين أمثال ليوتارد **Lyotard** وبودريلار- قد فقدت بعضًا من جاذبيتها الفكرية؟.

س.ل S.L

لا، أنا لا أعتقد أنها فقدت جاذبيتها الفكرية، ولكننى لا أود تسميتهم ما بعد الحديث فى حد ذاته. بالنسبة لى، التحديث الانعكاسى لم يكن بالكتاب المهم. اقتصاديات الإشارات والفضاء أكثر أهمية بكثير ونُشر قريبًا من نفس الوقت.

هناك، لديك نزوة قوية لتدفقات المعلومات ولأنواع أخرى مختلفة من التدفق. توجد تقريبًا فكرة معلوماتية فيما يخص فكرة التدفق هناك وهى مهمة بالفعل. قد يراهـا بعض الناس ما بعد حداثية لكننى لا أعتقد أنها كذلك بالضرورة. من هـذا الكتـاب فصاعدًا، المعلومات أو مجتمع المعلومات سوف يكون بالنسبة لى بنفس قدر أهمية ما بعد الحداثة. بالنسبة لي- قد أكون مختزلاً - تحدد ما بعد الحداثة بعمارة ما بعد الحديث، وأنواع معينة من الآثار الفنية **Pastiche**. وتلك الأنواع من الآثار الفنيـة والعمارة هى خليط غير منظم **Mishmash** من أشكال بائدة. ليس لها صـلة بقـوة الرغبة، بخطوط الانطلاق، بالحياة والطريقة التى نعيشها اليوم.

إلا أننى أود ألاّ أقول إن كتابات بودريلار، وليوتارد مثل هذه، لأنها تتـسجم أكثر بكثير مع ما يجرى. بالنسبة لى كان ليوتارد أكثـر أهميـة بـسبب خطابـه **Discours**، ومظهره **Figure (Lyotard, 1971)** وعمله عـن الاقتـصاد الليبـدى **Libidiual economy (Lyotard, 1993)** عنه بالنسبة للأخـلاق المهنيـة **Ethics**. فكرة الدلالة المجازية **Figural Signification** وربما القوة المجازية فى كتابى "علم اجتماع ما بعد الحداثة" جاءت من ليوتارد. وبودريلار، من جانبه، كـان منـشغلاً بدرجة كبيرة بنظرية الإعلام وفنانى الإعلام فى التسعينيات، لكن تحـول ولاؤهـم الآن كثيرًا جدًا إلى ديلوز **Deleuze** وجواتارى **Guattari**. بكل تأكيد ديلوز مفكـر عظيم وبودريلار ناقد ثقافى مبدع جدًا أكثر. لكن رغم أنه غير مساير الآن، أعتقـد ان بودريلار لا يزال لديه الكثير من الأشياء ليقولهـا عـن المـستهلك، الثقافـة، الماركات (العلامات التجارية) والإعلام. أفكـاره عـن "قيمـة العلامـة" **"Sign Value"**، عـن الأشـياء ذات الـدلالة (بمعنـى أنهـا ليـست تعبيـرات **Representations**)، عن الواقع المبالغ فيـه **Hyprreality** ومـا زالـت غنيـة بمضامينها بصورة مدهشة. لكن ما يسمى - عن القارة وبصفة خاصة فى ألمانيـا

وهولندا – "نظرية الإعلام" أو النظرية غير الخطية **Non-linear theory** هو الآن إنعاش كبير جدًا للمذهب الحيوى. **Vitalism** إنه بطبيعة الحال، ديلوزيان **Deleuzian** وقد أعاد بيرجسون إلى وسط الساحة. إنها سوف لا ترى نفسها بعد الحداثي. بعد الحداثى مصطلح سمح للخطاب الأكاديمى أن يدخل حوار الحياة اليومية. فى الأسبوعين الماضيين، على سبيل المثال، (**March 2003**)، أشار الصحفيون إلى تصميم دانيال ليبزكايند **Daniel Libeskind** لموقع مركز التجارة العالمي ومتحفه اليهودى على أنه ما بعد حداثي، بمعنى أنه تاريخي ويحكى قصة. روبرت كاجان **Robert Kagan** أشار إلى السياسات الأوروبية الخارجية وافتراضاتها الكانطية **Kantain** العامة عن السلام الدائم على أنها ما بعد حداثي، مقارنة بالحداثية الهوبزية **Hobbesian** (نسبة إلى هوبز **Hobbes**)(*) للولايات المتحدة. ومع ذلك أين يترك هذا من عمارة وحضرية تدفق المعلومات وكما كانت تدفقات غير خطية (مثلاً، فن عمارة مماثل لافتراضات تدفق أورى **Urry**) وكتابى "اقتصاديات العلامات و الفضاء" **Economics of Signs and Space**، ومؤخرًا كتابى "نقد المعلومات"، **Critique of information (Lash, 2002)**.

هذه ليست فكرة سردية **a la libsekind**، وبالتأكيد ليست الحداثة الكلاسيكية لنورمان فوستر **Norman Foster** وريتشارد روجرز **Richard Rogers**. أنا سوف لا أسمى هذه ما بعد حداثة، ولكن سأستخدم بدلاً منها مصطلحات مثل "معلوماتية" **Informational** "غير خطية" **Non-linear** أو حيوية الاتجاه **Vitalist**. فى الحقيقة، حديثًا جدًا قد استخدمت مصطلح "المذهب الحيوى" **Vitalism** وليس ما "بعد حداثي". أنا لست ضد ما بعد الحداثي تمامًا، لكن مفاهيم مثل "اتصال" **Communication** "معلومات" **Informtion** "الحياة" **Life** و"الإعلام" **Media** تقوم الآن بنفس العمل الذى أدته ما بعد الحداثة لى فى أواخر الثمانينيات.

(*) فيلسوف إنجليزى (توماس هوبز) (١٥٨٨-١٦٧٩) أيد الحكم الملكى المطلق.

ن.ج N.G

تقول إن "اقتصاديات" العلامات (الإشارات) والفضاء "كان الكتاب الأكثر أهمية بالنسبة لك من التحديث الانعكاسي" ماذا كانت العلاقة بين هذا العمل والأسبق "نهاية الرأسمالية المنظمة" (Lash and Urry, 1987)؟

س.ل S.L

"نهاية الرأسمالية المنظمة" The End of Organized Capitalism كان حول التجزئة Fragmntation بمعنى أنه كان مرتبطا بإشكالية التخصص المرن للتحول من المرحلة الفوردية Fordism إلى ما بعد المرحلة الفوردية Post. Fordism. التخصص المرن يركز على التفكك (اللا تكامل) الرأسي، الشركة ذات التسلسل البيروقراطي خارجية المصدر Outsourcing. نحن نرى أنه كمثال للتجزئة (التقسيم): تفكك المؤسسات والتنظيمات. من اتحادات التجارة إلى دولة الرفاهية للأحزاب السياسية الجماهيرية للأسرة. اقتصاديات العلامات والفضاء، في نفس الوقت يدور حول التدفقات Flows. إنه يتعلق بالتدفقات التي تنتج عن تفكك المؤسسات والبناءات. ترتبط إشكاليته أكثر بكتابات مانويل كاستي Manuel Castells. بكتاب ديفيد هارفي "شرط ما بعد الحداثة" Condition (Harvey, 1989) of Postmodernity، أو عمل آرجون آبادوري Arjun Appaduri. المهم أن هارفي (في ذلك الكتاب) وآبادوري (في مقالته الشهيرة حول الإعلام المسئول)، الصورة الفنية Technospace، إلخ (Appaduri, 1995) اقتربا من كتابنا "نهاية الرأسمالية المنظمة". تدفقات Flows، يبدو أنها تنتج عن التجزئة. الصلة (الرابطة) الأكثر أهمية بالنسبة لي، ربما يكون الفصل المتعلق بثقافة الصناعات في اقتصاديات العلامات والفضاء، والذي التصق واتصل بكثير من الناس. قمنا بدراسة مؤسسة نفيلد Nuffield Foundation عن ثقافة الصناعات في لندن وبحثنا

عن التجزئة الرأسية أو التخصص المرن، لثقافة الصناعات – الاستلهام الخارجى **Outsourcing**. وذلك النوع من الأشياء. من ثم عند القيام بها ركزنا على نحو ما، أولاً، على السلع ذات الماركات القيمة – **Brand Value** والتى تشبه قليلاً قيمة – العلامة لبودريلار **Sign-Value**، وثانيا، على طريقة تدفقها. انتقلنا من النوع المشكوك فيه – المتعلق بالشركات الصغيرة الناتجة عن "التجزئة الرأسية" – إلى، نفس العينة القليلة، إشكالية الماركات، قيمة العلامة، والتدفقات. وهذه الإشكالية الثنائية كانت أقرب للأفكار الرئيسية لاقتصاديات العلامات والفضاء، على الرغم من أنها قد لا تكون مطورة بالكامل. فيما وراء هذا، فإن عملى يتعلق بمنطقين استمرا طوال العقود القليلة الماضية: أحدهما عن التجزئة، والآخر عن اللا تباين **De-differentiation**. التجزئة كانت الفكرة الرئيسية **Theme** لنهاية الرأسمالية المنظمة. بينما فكرة اللا تباين توطدت فى "علم اجتماع ما بعد الحداثة" الذى يفهم التحديث كعملية تباين، وما بعد الحداثة كعملية لا تباين (تماثل). بطبيعة الحال، نحصل على اللا تباين فى مناشدة بودريلار. لكن، حركة – الصورة **Movement-image** لديلوز **Deleuze** (وبيرجسون) تدور حول اللا تباين لما كان أصلاً فى مجال حيوية الصورة **Spirit- image**، وما كان فى مجال خلافية الحركة. فكرة الحركة هذه كتدفق متماثل (غير متباين) كانت رئيسية لاقتصاديات العلامات والفضاء، وأعتقد أيضًا للأفكار مجتمع الشبكة وكذلك لنظرية عامل – الشبكة **Actor- network Theory**. إنها جزء ومجموعة من إشكالية الحيوية. وهذه هى الخطوة الهامة التى اتخذها هاردت **Hardt** ونيجرى **Negri** (2001) فى "الإمبراطورية" **Empire**. حيث قصرا إشكالية التدفقات – عن طريق ديلوز **Deleuze** – فى نظرية الحيوية كاملة النضج، التى تصبح فيها تدفقات الحياة التدفق الرئيسى الحاكم. كتبت، فى فترة أحدث، عن التجزئة فى الاستلهام الخارجى للذاتية نفسها. هذا استلهام خارجى للخبراء مثل، المحللين النفسيين، المدربين الشخصيين، جراحى التجميل. إنه أيضا استلهام خارجى للموضوع بالنسبة

للتدفقات: إنه حيث يصبح جريان Flux الذاتية مخلدًا (أبديًا) كتــدفق. هــذا يتــصل بالطبع، بصورة هامة بتجسيد (تبريــر) Externalization ماكلوهــان Mcluhan للجهاز العصبي بالشبكة العصبية للقرية العالمية. تتحدث ســيليا لــورى (1997) Celia lury في هذا السياق عن "ثقافة الجراحة الترقيعيــة" Prosthetic Culture لكن بالنسبة لي، فالاستلهام الخارجي للذاتية أصبح في نفس الوقت لا مبالاة جديــدة للذات، انطواء للذات في التدفقات. هذا، بطبيعة الحال، لا يعني أن التدفق هو السائد ولا وجود للثقافة. التدفقات العالمية الجديدة تقوى، كما كانت، من خــلال تكــوين بناءات صغرى Microstructures عالمية بــارزة (Karin Knorr Cetina)، أو بناءات طبيعية أكبر إلا أن هذا يكون من خلال استواء أكثر عمومية للتلازم. فهمي الابتدائي للتلازم Immanence كان في التمييز المضاد للتجاوز Transcendence. واجهت هــذا كطــالب لمرحــلة الدكتــوراه عنــد قراءة "بناء الفعل الاجتماعي" Structure of Social Action ، تالكوت بارسونز(Parsons. 1967)، لكن أود الآن أن أتحدث عن التلازم من خلال ديلوز Deleuze.

ن.ج N.G

أود الرجوع إلى كتاب "التحديث الانعكاسي" للحظة لتحديد موقع فكرك. في خلاصة هذا العمــل (Beck, Giddens and Lash. 1994: 1999) تجــادل بــأن الحوارات بين اليسار واليمين الذي يميز النظرية الاجتماعيــة فــي الــستينيات والسبعينيات فوجئت عن طريق معارضة جديدة بين الفهم العقلاني أو العلمي من ناحية (على سبيل المثــال الماركــسية الألتوســيرية) Althusrian Marxism، والرؤى الثقافية أو التأويلية (لماري دوجلاس Mary Douglas وجاكييه ديريــدا Jacquen Derrida كما تقول) من الناحية الأخرى، أين تضع كتاباتك من خلال هذا التعارض؟.

س.ل S.L

يعد عملى توليفة مسلية من التدفقات والأنظمة غير الخطية من ناحية، ونوع معين من تأويلات الاسترجاع **Retrieval** (من ريكـوير **Ricoeur**) مـن ناحيـة أخرى. ولهذا، ولأكون أمينًا مـن المحتمـل ألاّ يتـدرج عملـى تحـت أى مـن المعسكرين. توجد تأويلات الاسترجاع فى "حداثة أخـرى" **Another Modernity** عقلانية مختلفة **A different Rationality (Lash. 1999)**، لكننى أعتقد أن معظـم عملى يدور حول التدفقات **Flows**، الخلل التنظيمـى **Disorganization**، الـتلازم **Immanece**، الانهيار **Collapse**، واللا تباين **De-differentiation**. من ثم فإنها لا تتوافق تمامًا فى ذلك التجاور **Juxtaposition**، ماعدا أننى مهتم، إلى حد معين، فى تأويلات الاسترجاع والذاكرة.

ن.ج N.G

إلاّ أنه يبدو أن إطار عمل من الفهم التأويلى (التفـسيرى) والعملـى يـدعم قراءتك للتراث السوسيولوجى. وبصورة أكثر تحديدًا، يبدو هذا مستمرًا مع قراءتك للفلسفة النقدية لكانط **Kant**. فى "حداثة أخرى" "عقلانية مختلفـة" **(1999: 116 - 17, 167)** استطردت بعدد من الأسطر من الفكر الاجتماعى عن الفاصل الذى وضعه كـانط بين الفهم **Verstand** (ما يسمى فيمـا، على الرغم من أنه ليس بمعناه التفـسيرى) والتفسير (التبرير) **Vernunfit** (الأفكار أو قيمة التبرير). من خلال الأسبق (رغـم التوسط عن طريق الكانطية الجديدة)، تقول يأتى الفكر الوضعى لـدوركايم، بينمـا يبرز من الأخير علم الاجتماع التأويلى والفلسفة الحيوية **Lebensphilosphie** لنقل لكل من ديلثى **Dilthey** وزيميل **Simmel**. ويبدو أن فيبر **Veber** يقع فى مكان ما بينهما. هل هذه قراءة صحيحة لموقفك؟.

س.ل S.L

سوف لا أقول إنه موقف لكنني أعتقد أنك فهمتني تمامًا. تعني Verstand الفهم بينما Vernunfit تعني التبرير (السبب) - الإلة، الحرية، الشيء في ذاته The thing-in-itself. بكل تأكيد جاءت التأويلات (التفسيرات) والفينومينولوجي يعثرون على الشيء ذاته من خلال نوع ما من الاختزال المتجاوز Transcendental، بطريقة أو بأخرى. بدأ هذا مع هوسرل Husserl. وحقًا أيضًا بالنسبة لهيدجر Heidegger بدرجة أكبر في الاختزال العالمي، كما أن ديريدا Derrida وليڤيناس Levinas لهما جذورهما في الفينومينولوجي. فكرة الاختلاف في التفكيك Deconstruction فينومينولوجية أساسًا، كما أنها أوسع (أرحب) من فكرة الاختلاف في المذهب الحيوي Vitalism لديلوز Deleuze. يوجد جاذبية واستحواذ مطلق بالشيء في ذاته، حتى في شوبينهاور Schopenhauer استطرد في كتابته عن جورج زيميل G.Simmel، والآن أنا مقتنع أن المذهب الحيوي أو الفلسفة الحيوية لا تنتمي إلى أي معسكر لكن في "حداثة أخرى"، عقلانية مختلفة نحيت بالفعل الفلسفة إلى الجانب التأويلي. وضعت حدًا بين الفلسفة الحيوية (المذهب الحيوي Vitalism) في جانب، والفلسفة الوضعية في الجانب الآخر وفيبر Weber في الوسط وزيميل مع الفلسفة الحيوية، والذي ربما كان صوابا، ودوركايم مع الوصفية، وهذا صائب جزئيا. الفينومينولوجي والتأويلية لدى هيدجر Heidegger، جادامر Gadamer أو ريكور Ricoeur جاءتا بالفعل من التبرير Vernunfit لأنهما يحاولان تكوين وجهة نظر عن الشيء في ذاته. وقد فتنا واستحوذت عليهما الفكرة كما في الرومانسية Romanticism - لكنني أعتقد أن الفلسفة الحيوية تستوجب أحادية Monism رصينة. كل من الوضعية والتأويلية لهما افتراضات مزدوجة؛ وكل منهما يختلف مع الآخر إلى حد معين. إلا أن الفلسفة الحيوية لا تقبل الحد الفاصل بين الفهم Verstand / والتبرير Vernunfit في حين

يقبل كلاهما ذلك. ومن ثم، فإن ما يأتى من الفلسفة الحيوية، مثلاً نظرية الإعــلام، ولكن أيضًا بعضًا من نظرية الــشبكة **Network Theory**، وبعــضًا مــن لاتــور **Latoure** ونيجرى **Negri**. يتضمن هذا قليلاً من الثورة فى مجال علم الاجتمــاع، والذى يجب أن يحدث الآن (وإلا يصبح علم الاجتمــاع غيــر مناســب بــصورة متزايدة). الثلاثة فصول الأخيرة "حداثة أخرى، عقلانية مختلفــة" تنتهــى بانهيــار الفاصل بين الفهم/ والتبرير، بينما أتحدث عن مادة معلوماتية مع كل من فيريليــو **Virilio** وبينجامين **Benjamin**. إلا أننى لا زلت أعتقد أنه فاصل له فائدته.

ن.ج N.G

هناك مشكلة أخرى تعاملت معها إنها التفاعل بــين النظريــة الاجتماعيــة والثقافية. تقدم كتاب "حداثة أخرى، عقلانية مختلفة" فى النظريــة الثقافيــة بــنفس المستوى تمامًا ككتاب فى علم الاجتماع – أيضًا أنت أستاذ فى علم الاجتماع ومدير مركز الدراسات الثقافية فى كلية جولد سميث **Goldensmiths** بجامعة لندن. هــل تجد أى توتر بين اهتمامات النظرية الاجتماعية والثقافية؟ وكيــف تــرى إمكانيــة مبادرتنا اليوم للتمييز بين الاجتماعى والثقافى إذا كان هذا ممكنًا أو مرغوبًا؟.

س.ل S.L

ربما يكون الشىء الأكثر إمتاعًا الذى أستطيع القيام به هو عدم الإجابة تمامًا عن السؤال ولكن الاقتراب منه على الهامش. مقدمة "حداثة أخرى، عقلانية مختلفة" كانت حيلة إلى حد ما. حيث حاولت جذب القراء من كل صوب. إلا أنها لم تكــن عونًا إلى حد كبير عندما قرأ الناس الكتاب كما أراد. لكننى حسب اعتقادى أعتبــر نفسى عالم اجتماع. وأنا كذلك بالفعل. إذا عملــت مــع مُنظّــرين معمــاريين أو إعلاميين، إذن أنا عالم الاجتماع الذى يرجعون إليه، وكتبــى فــى المكتبــة فــى

تصنيفات علم الاجتماع أو النظرية السوسيولوجية. لقد أوقفت عدم تحديد هويتى بعلم الاجتماع وهو ما كنت أفعله قليلاً فى السابق. أصبحت مهتماً مرة أخرى بجورج زيميل **George Simmel** وجبرائيل تارد **Gabriel Tarde** منذ العام الماضى تقريبًا وهو ما عاد بى إلى علم الاجتماع. أكثر من هذا أن برونو لاتور **Bruno Latour** وموريزيو لازاراتو **Mourizio Lazzarato** جعلانى أعتقد أنه يوجد نوع ما من علم الاجتماع الأوحد **Monist** الذى يجب ألاّ يكون علماً وسطًا **Mediology** فحسب. وبالنسبة للتوتر بين النظرية الاجتماعية والثقافية أنا بالفعل لست منزعجًا بشأنه. أنا أحاول فقط أن أنشئ مركزًا بكلية جولد سميث دون الحاجة إلى عدد كبير جدًا من علماء الاجتماع به. خلاف ذلك لن يكون مركزًا للدراسات الثقافية. لكننى مسرور لكونى عالم اجتماع، ولن أُنكِر.

ن.ج N.G

لكن ما الجاذبية المستمرة لك فى علم الاجتماع؟ هل لا تزال تشعر أنك تعمل فى مجال النظرية الاجتماعية؟

س.ل S.L

أفترض أنى أكون، حتى لو لم أشعر بأننى هكذا. تتحدث بطريقة هزلية عن النظرية الاجتماعية دون فكرة أصيلة عن الاجتماعى. لقد تَغيّر، هناك وساطة شاسعة فى كل شىء. أفترض أن الكلمتين اللتين سوف أستخدمهما لوصف ما يجرى هما الإعلام **Media** (أو التوسط العام **General Mediatization**) والاتصال **Communication**. كل شىء أصبح اتصالاً بطريقة ما، بما فى ذلك النظرية اللا خطية بوحداتها (مفرداتها) المتواصلة أو مهما شئت تسميتها. لقد قلت

إن علم الاجتماع لم يكن يتعايش مع هذا، لكن كثير من علماء الاجتماع يتعايشون، بالنسبة لي، فإنها مسألة إعادة القراءة المبدعة - على سبيل المثال، أقرأ كثيرًا الآن لبيك **Beck** في موضوع النظم اللا خطية **Non-linear Systems**، لاتور **Latour** في موضوع السطح العام للتلازم وشبكات الفاعل. أعتقد أن المجتمع أصبح متشابكًا بطريقة كبيرة، وهذه الشبكات عبارة عن علاقات وسائطية (غير مباشرة) **Mediated** بدرجة كبيرة، حيث لديك وسائل إعلام تقنية تربط الناس حتى في وسائل المواصلات. لا يوجد في الواقع مفر من هذا. لا نستطيع أن نتحدث عن الإعلام والمجتمع بعد ذلك لأن الإعلام في المجتمع. ربما أنه الإعلام أو مجتمع وسائطي حيث تبدلت فيه العلاقات الاجتماعية بصورتها القديمة بعلاقات اتصالية بدرجة أكبر. إلا أنه ما يبدو غالبا إلى حد كبير أن علماء الاجتماع هم الذين يدركون هذا اليوم أيضًا. وتفسيري هو أن بيك **Beck** ولاتور **Latour** في ذات الوضع إلى حد بعيد. وكاستل **Castells** (2000) أيضًا عن طريق الصدفة بكتابه "ظهور المجتمع الشبكي" **The Rise of the Network Society** والذي لم يقم بتنظيره في الواقع. لكننا يجب أن نحذر أيضًا ألا نفهم المجتمع على أنه شبكة عامة من التدفقات. وبناء على إلحاح كارين نور سيتينا **Karin Knorr Cetina**، توجد أنساق أصغر (مايكرو) **Microstructures** بارزة - مثل الأسواق الجديدة - ليست شبكات على الإطلاق. يوجد بدلاً منها سلاسل هرمية عالمية موسومة - لِنقُل، مثل نيكي **Nike**، أو ديزني **Disney** - الممتدة عبر تكامل أفقي عالمي ورأسي أيضًا حتى نقطة البيع. هذه ليست شبكات.

ن.ج N.G

أنت نفسك تتحدث عن حداثة أخرى وعقلانية مختلفة (Lash, 1999). ما الذي يجب أن تكون عليه هذه الحداثة وهذه العقلانية؟.

س.ل S.L

إنه كان عنوانا استفزازيًا ذلك الذى وصلت إليه مع محرر بلاكويلز **Blackwells** آنذاك. حصلت عليه من كتاب أعتقد أنه بعنوان "عدالة من؟ أى عقلانية؟" **Whose Justice? Which Rationality? (1988)**. عنيت بحداثة أخرى، الحداثة التى تختلف عن العقلانية ونظرية المعرفة **Cognitivism**. كما عنيت أيضًا شيئًا مختلفًا عن الحداثة الجمالية **Aesthetic**. والتى غالبا ما تكون مجردة تمامًا. ما عنيته بدلاً من هذا فكرة ما من الأساس **Ground**: شيئًا ما ينبعث من النقد الرومانسى للمذهب العقلانى. بالنسبة لى ربما يكون المنظرون الرئيسيون: هيدجر **Heidegger**، وهيجل **Hegel** وجادامر **Gadamer** كان هناك شىء ما من الأساس، من "الحياة – فى – العالم" **"Being-in-the-world"** لهؤلاء المفكرين التى كانت جزءًا لا ينفصم عن (جوهر) الحداثة. أنا حاولت استرجاع هذا فى الكتاب – اليوم – وحتى نهاية الكتاب فى مناقشتى لوالتر بينجامين **Walter Benjamin** – الحداثة الأخرى كانت الأكثر حضورًا بالنسبة لى فى تصور الذاكرة، سواء فردية أو جماعية. هذه الذاكرة إنسانية بالنسبة لى. "العقلانية المختلفة" فى العنوان ليست لا عقلانية ولها منطقها (مبررها)، مع أنه ممكن أن يكون منطق المماثلة **Analogy**.

ن.ج N.G

هل يوجد موقف هيجلى يعزز هذا المشروع؟ لأنه خلال "حداثة أخرى، عقلانية مختلفة" يبدو اهتمامك باستهلال مسافة **Space** ثالثة على سبيل المثال: بين أو وراء التفهم **Verstand** أو التبرير **Vernunfit** تجاه ما يمكن تسميته الجمالى **Aesthetic**، أو بين أو وراء الخطاب **Discourse** والشكل **Figure** نحو الإحساس **Sensation**. تتحدث فى مقدمة هذا العمل عن "الوسط المهشم" **Broken Middle**، هل تحاول بطريقة ما أن تستدعى هذه المنطقة؟.

شيئان مختلفان يحدثان هنا. معظم الكتاب يدور حول ما يشبه الوسط المهشم، إلا أن الوسط المهشم يختلف عن الإحساس. الفصول التسعة أو العشرة الأولى تدور حول ذلك. حيث إننى أبحث عن هذه المنطقة. الوسط المهشم لجيليان روز Gillian Rose (1992) هو تلك المنطقة. إنها منطقة تتعلق بتأويلات الاسترجاع Retrieval - إنها يمكن أن تكون تقليدًا، نسيجًا حضريًا، قد تكون المؤشر الرمزى Semiotic Index الذى يرتبط مباشرة بالواقع الملموس. وبعضٌ من ذلك، نعم، يرتبط بهيجل تمامًا. وبمقابلة كانط Kant بهيجل تجدنى مع هيجل Hegel. ولأكون محقًا بهذه الطريقة استفدت كثيرًا من جادامر لأنه على ما أعتقد هيجلى متعمق. وأود أيضًا أن أفهم هيدجر ليس كمضاد Anti ولكن كأحد مؤيدى هيجل Pro-Hgelian. وإلى هنا، أنا أتفق مع جيليان روز كثيرًا جدًا. مع أنها دائمًا توصل كل شيء من خلال ما يشبه القانون، الذى لا أعتبره موصلاً إلى حد بعيد. أنا أحاول أن أنتقل إلى ما هو أكثر تماسكًا بكثير. تجده فى بعض الفصول النسيج الحضرى Urban Fabric، وفى بعضها الآخر الذاكرة أو التقاليد. جيليان فعلت هذا أيضًا ولكن عن طريق صياغة الأساس كقانون، الذى غالبًا ما يكون مجردًا. لكنها تفعل هذا ببراعة: إنها كاتبة رائعة ومفكرة أصيلة (مبتكرة).

فى نفس الوقت الشيء المحسوس مختلف. فى "حداثة أخرى، عقلانية مختلفة" قبل الفصول الخاطفة عن لاتور Latour، فيريليو Virilio وبنجامين Benjamin، كتبت فصلاً أسميته "الخطاب" "Discourse"، الشكل Figure، الإحساس Sensation. أنا أعمل من خلال القطعة الأدبية المؤثرة لليونارد Lyonard "الشيء المرهون Figure forclosed" الذى يتصدى للطبيعة غير الشكلية Anti-figural nature لليهودية Judaism. أنا أحاول أن أطوّر مناظرة (مناقشة) تنتقل من الشكل إلى الإحساس. هنا، الخطاب يشبه التمثيل (الرمز) Semiosis،

بينما يشبه الشكل التمثيل الأيقونى **Iconic**، ويعمل الإحساس من خلال البداهة **Immediacy** التى هى أقرب إلى الدليل (المؤشر) الرمزى. الإحساس أكثر. الإحساس شىء أكثر بداهة **Immediate** بكثير من الشكل. بالنسبة لى، الخطاب، الشكل، الإحساس، تُوَضّح مثل رمزية، تصورية، وواقع لاكان **Lacan**. فى النقد الثالث لكانط **Kant** (نقد الحكم **Critique of Judgment**) لديك الجميل، الذروة، والخيال والفهم، ومع صدام التصنيفات فى النقد الثالث ينطبق خيال كانط **Kant** تمامًا على تصورية لاكان **Lacan** الذى يُعد شكليًا بالنسبة لى. ينطبق الفهم إلى حد ما على رمزية لاكان **Lacan**. ولكننى أريد أن أقتضب كل هذا وأنتقل مباشرة إلى الإحساس، إلى الواقع. وهذا مختلف، وينتقل إلى موقف الفلسفة الحيوية، نوع من موقف ديلوز – نيتشيه **Nietzsche - Deleuze** الذى يختلف برحابة بالنسبة للأعمال الهيجلية. وهذا بدوره يعد نوعًا من الفصل الانتقالى المؤدى إلى الفصول الثلاثة المفعمة بالحيوية عن فيريليو **Virilio**، ولاتور **Latour**، وبنجامين **Benjamin**.

ن.ج N.G

كيف تُشكل هذه الأجزاء من الكتاب وحدة متماسكة إذن؟.

س.ل S.L

إنها لا تتماسك كما يجب. ثلثا الكتاب يعبر عن موقف شبه هيجلى **Quasi-Heglian**، والباقى يزعم أن كل هذا ينشطر إلى إحساس، إلى تدفقات. لهذا، فى النهاية تصبح الحداثة الأخرى فى الكتاب الخلفية، التى تأتى من المذهب الرومانسى: حداثة هيجلية مؤصلة **Grounded** أكبر بكثير للذاكرة والتقاليد (والتى تصاحب فقط الحداثة لأنك تنظر إلى الوراء). وفى الجزء الأخير من الكتاب العنوان لا يتوافق جيدًا بصورة شديدة. أنت تتحرك خلال عالم من تدفقات

المعلومات العالمية الكثيرة جدًا. التحول إلى هذا يكون في الفصل المتعلق بالإحساس. إلا أن هذا التعارض هو التعارض الحقيقي أو التوتر الذي نعيش فيه بشكل نهائي. من ناحية، نحن نعيش في ظل تلازم تدفقات المعلومات (الفصول ١١-١٣ من الكتاب). من الناحية الأخرى نحن نندب اختفاء الأساس: نحن نندب فقدان الذاكرة الفردية والجمعية. نحن بحاجة إلى استرداد هذا لكن لا نستطيع، علاوة على ذلك لا يزال جزءًا لا ينفصل عنا. بهذا المعنى، لكي تكون ما بعد الإنسان Post-human يعني أيضًا إلى حد كبير أن تكون إنسانًا. وبهذه الطريقة نحن نشعر بالكآبة.

ن.ج N.G

تقول أيضًا في مقدمة "حداثة أخرى، عقلانية مختلفة" إنه 'عمل في صميم توكيد الثقافة التكنولوجية"، بينما "في نفس الوقت تقديم لواجب العزاء' "Mourning"(Lash, 1999: 15). يوصلنا هذا إلى عملك الأخير عن المعلومات ونظرية المعلومات ونظرية الإعلام. هل تصف "نقد المعلومات Critique of Information" أيضًا (Lash, 2002) على أنه تقديم للعزاء؟.

س.ل S.L

حداثة أخرى، عقلانية مختلفة يمثل طليعة العزاء (الحداد). ما يُعزّى فيه هو الأساس. ما يُعزّى فيه هو الذاكرة أو التقاليد، أو ما تم تجويفه: ما يتم التعزية فيه هي التقسيمات الرمزية. السياسات المعاصرة في عصر المعلومات، في هذا العصر للانشطار المتلازم للتدفقات والنظم اللا خطية، يجب أيضًا أن يكون بطريقة ما سياسات الكآبة Melancholy. هذه هي الصلة وأنا لا زلت بطريقة أو بأخرى أعتقد ذلك. نحن قَدَرُنا أن نكون إيجابيين بالمعنى الذي يعنيه نيتشه، ومع ذلك نحن نُعزّى الهُوية الجمعية Collective والفردية الطيفية إلى حد كبير الآن.

ن.ج N.G

لكن كيف يستقر ذلك بجانب تأكيد الثقافة التكنولوجية؟.

س.ل S.L

حسنًا، أعتقد أننا لا نستطيع الرجوع إلى الوراء. نحن نعيش ثقافة تكنولوجية وهذا يعنى تأكيدها واستخدامها. نحن إيجابيون فيما يتعلق بالإثارة (المتعة). وإمكانياتها؛ لكننا نعى أيضًا أن ذلك يجب أن يتعامل مع وفاة الإنسان **Human**.

ن.ج N.G

هل تصنف "نقد المعلومات" على أنه تقديم للعزاء إذن؟

س.ل S.L

لا، مطلقًا، لا يوجد عزاء فى هذا الكتاب أبدًا. إنه جزء من شخصيتى المتناقضة. فى كتاب "علم اجتماع ما بعد الحداثة" أيضًا لدى ما بعد الحداثة (١) وما بعد الحداثة (٢): رقم واحد كان أكثر رومانسية، تأصيلاً، وتفسيرًا، الآخر كان معلوماتيا جدًا وبعد – بعد. لكن "نقد المعلومات"، مثل "اقتصاديات العلامات والفضاء"، له جانب واحد فقط، إنه الحديث المفرط **Hyber - modern**. هناك طريقة محتملة للخروج من هذا (لكننى لست متأكدًا إن كنت أُريدها) وذلك من خلال فكرة الذاكرة. الشيء الذى يقلقنى فيما يتعلق بالتخلى عن الأساس والعزاء هو فقدان فكرة ذات معنى للذاكرة. فالتقاليد ليست بأهمية الذاكرة. الطريقة التى أفهمها دائمًا كانت أنك بحاجة إلى نوع ما من الثنائية **Dualism**، بالتأكيد عندما تعزى (تندب) أيضًا الأساس المفقود هناك ثنائية ضمنية، حتى لو كانت ثنائية طيف (خيال) وهو ما يُعَد شكلاً لم يعد موجودًا بعد ذلك. لكن هناك طرقًا أخرى للتفكير حول الذاكرة،

وبالتأكيد كل من ميشيل سيرس **Michel Serres** ودانيال ليبكايند يفعلان ذلك برؤية (البحث عن) الذاكرة ذاتها فى التكنولوجيا. لهذا، قد يكون من الممكن أن تبقى داخل تكنولوجيا أحادية **Monism** وتظل محتفظًا بفكرة الذاكرة من داخل تلك الأحادية. أنا لست متأكدًا أننى أريدها، لكن ربما تستطيع أنت أن تفعلها.

ن.ج N.G

استيعابك لثقافة المعلومات المعاصرة. تحديدًا فى كتاب "نقد المعلومات" يبدو أنه يقوم على نظرية الأشكال التكنولوجية للحياة، ما تلك الأشكال؟.

س.ل S.L

فصل "الأشكال التكنولوجية للحياة" أحد الفصول المهمة فى الكتاب، لكن أراه الآن بصورة مختلفة تمامًا. الشيء المضحك أنه لم يكن فصلاً مُروّجًا للمذهب الحيوى **Vitalist**– لقد بدأ بفكرة ويتجنشتين **Wittgenstein** عن أشكال الحياة ثم يقدمها من خلال وسائط تكنولوجية، "أشكال الحياة" تستند هنا إلى ما يسمى المنظرون الفرنسيون – من موس **Mauss** حتى ليوتارد **Lyotard** – رابطة اجتماعية **Social bond (lien social)**. إلا أن الوساطة التكنولوجية تجعل أشكال الحياة (وأشكال الحياة هى أساليب الحياة، هى الثقافة) تصبح ثقافة عن بعد **Culture-at-a-distance**. إنها تجعل العلاقات أكثر انتشارًا **Sporadic**، كثافة وتوسعًا: مكثفة ومتباعدة فى آن واحد. من ثم، فإن تمتع الرابطة الاجتماعية لأشكال الحياة بقدسية قدمها أصبح الرابطة الاتصالية **Communicational bond** للأشكال التكنولوجية للحياة. مرة أخرى، أعنى بالاتصال شيئًا غير سردى: إنه مكثف ووقتى (حيث إنه أكثر إيجازًا وكثافة) وممتد مكانيًا عن السردى. مثل هذا التكثيف **Compression** الوقتى والمورفولوجى الآن أيضًا والممتد مكانيًا يكون فقط

من خلال الوساطة التكنولوجية. لم تعد هذه الوساطة التكنولوجية من خلال وسائل الإنتاج، ولكن عبر وسائل الاتصال، وتشتمل هذه على وسائل النقل. ويقف هذا متعارضًا مع الرابطة الاجتماعية الكلاسيكية، سواء كانت الرابطة الكلاسيكية تخص المجتمع المحلى **Gemeinschaft** **(Tradition)** (التقاليد) أو المجتمع الكبير **Gesellschaft** (الحداثة) **(Modernity)**. بزوغ الأشكال التكنولوجية للحياة يقابل تجزئة المؤسسات الحديثة، وفى الحقيقة تحل محل أو تتولى أمر الرابطة الاجتماعية للعلاقة الرئيسية إلى حد كبير. وهذه هى الرابطة الاجتماعية - التى تقوم على المؤسسات والمنظمات (بما فى ذلك المصنع)- تصبح مُستَبدلة إلى حد كبير بالرابطة الاتصالية.

ن.ج N.G

ما مفهوم الحياة الذى تتعامل معه هنا إذا لم يكن مفهومًا حيوى الاتجاه **Vitalist one**؟.

س.ل S.L

إنه ليس مفهومًا حيوى الاتجاه، إلا أننى أريده أن يكون حيوى الاتجاه. كان يجب أن يكون إلا أنه لم يكن الآن. تختلف فكرة الاتجاه الحيوى للحياة كثيرًا عن فكرة ويتجنشتين لها. حيث إن فكرة ويتجنشتين فينومينولوجية إنسانية الاتجاه بصفة أساسية. فى نفس الوقت، فإن فكرة الاتجاه الحيوى للحياة تبدأ بأنواع من الأمور أبسط إلى حد بعيد منا نحن البشر. تبدأ فى الحقيقة بمادة غير عضوية **Inorganic matter** وعندها نستطيع أن نبدأ مع غالبية مؤيدى (أنصار) الاتجاه الحيوى. إنه يمكن أن يكون فريدريك نيشته **Freidrich Nietzsche** فى الإرادة نحو السلطة **The Will to Power (Neitzsche, 1968)**، أو جابرائيل تارد **Gabriel Tarde**

وخاصة كتاباته عن المونادولوجى Monodology (الأحادية)، أو بيرجسون Bergson فى "المادة والذاكرة" Matter & Memory (Bergson, 1991)، أو لدى ديلوز وجوتارى Delcuze & Guttari. المذهب الحيوى Vitalism عكس المذهب الآلى Mechanism. فى المذهب الحيوى، المادة تنظم ذاتياً Self-organizing أو تحدث ذاتيًا Self-causing. أمّا فى المذهب الآلى السببية Causation خارجية. لكن عادة يوجد تدرج حيوى فى السببية الذاتية بالمعنى الأرسطى. لهذا، فإن المادة غير العضوية لديها القوى الأضعف للتنظيم الذاتى، المادة العضوية لديها القوى أكثر بكثير، الحيوانات أكبر من حيث الذاتية السببية أيضًا، والرب God أو ما يسميه نيشته "سوبر مان" Übermench الأكثر تنظيمًا ذاتيًا.

يبدأ المذهب الحيوى Vitalism بافتراض، من تارد Tarde، حول الاختلاف الأساسى. هذه هى الأحادية الليبينتزية(*) Leibnizian Monodology كما تختلف عن المذهب الذرى الكارتيزى Cartesian atomism. فى المذهب الأحادى، تمثّل المادة البسيطة اختلافًا، بينما فى المذهب الذرى، المادة البسيطة الهوية Identity. لهذا تبدأ باثنين يشتركان فى علاقة كما كانت ذات موضوعية متبادلة Inter- objectivity.

هذه العناصر الأحادية تشترك منذ البداية فى علاقة عاطفة وتواصل، ومن ثم هناك أكثر من سبب واحد يربطهم مع بعضهم البعض. كل واحد يفهم الآخر هذا بالفعل ما يقوله بيرجسون Bergson فى "المادة والذاكرة". حيث يعى كل واحد ذلك الجانب فقط من الآخر الذى يتماشى (يتوافق) مع مصالحه.

كل واحد يقوم بفعل معين ويفصح عن حركة معينة من خلال ذبذبة أو رنين معين للآخر، مرة أخرى يتفق مع المصالح المحددة لهذا الفرد. من ثم يمارس الفرد

(*) ليبينتز جوتفريد Leibnitz Gottfried (١٦٤٦-١٧١٦) فيلسوف ورياضى ألمانى....قال بعدم التعارض بين الإيمان والعقل (المترجم).

الأول تأثيرًا على الثانى. بطبيعة الحال، سوف يتفاعل الثانى نحو الأول بما يتفق مع مصالح هذا الفرد الثانى، وعندما يوجد فاصل بين الفعل ورد الفعل يكون هناك، حسب رأى بيرجسون، ذاكرة. توجد مع هذا الفاصل فقط حياة. يمثّل هذا الفاصل أيضًا اللحظة الانعكاسية لتنظيم الذات.

إلا أن فكرة الحياة هذه تختلف بدرجة كبيرة عن فكرة ويتّجنشتين الفينومولوجية والإنسانية لأشكال الحياة. قد تكون الثانية مشتقة من الأولى إلا أن فكرة الحياة هذه، التى من خلالها، مثلاً، المعلومات ذاتها تنشط، تكون الاتجاه الحيوى. ويكون لها معنى كبير فى العالم الاجتماعى المعاصر. قمت بصياغة شكل غير خطى للانعكاسية فى مشاركتى فى محاورة أخيرة عن النظرية، الثقافة والمجتمع حول التحديث الانعكاسى (Lash, 2003)، والتى شارك فيها أيضًا برونو لاتور **Bruno Latour**. لكننى كتبت هذه المقالة منذ عامين، وحتى وقت أكثر حداثة أُضفى على الانعكاسية نوعًا من القراءة حيوية الطابع كما ينبغى وقد لخصته آنفًا.

ن.ج N.G

ما فكرة الحياة التى استرجعتها فى "نقد المعلومات"؟ وما شأنك مع ويتّجنشتين؟.

س.ل S.L

لم أكن مهووسًا بويتّجنشتين. قدمت ورق بحثين أمام الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بعنوان "الأشكال التكنولوجية للحياة" ولم تكن أُنجِزَتْ. ولكن فى الوقت المخصص لمحاضرتى كانت جيدة تمامًا وقمت بنشرها بالكامل تقريبًا وقد اقتنع الجميع بها بالفعل.

خطر ببالي أن "أشكال الحياة" Forms of Life هي أحد طرق فهم الثقافة: فالثقافة يمكن تسميتها أشكال الحياة. التحديدان الكلاسيكيان للثقافة هما، الثقافة كشكل للحياة (مثلاً، الثقافة البريطانية، شكل الحياة البريطانية، طريقة الحياة البريطانية)، أو الثقافة كتعبير Representation. لكنني أردت أن أنظر إلى الثقافة "كأشكال للحياة"، وأردت ان أرى ما يحدث لكي تصبح هذه الأشكال تكنولوجية. من ثم فإنه لم يكن حرفيًا، ويتجنشتين، لكنها كانت طريقة لفهم الثقافة. ولم أكن عندئذ إلى جانب المذهب الحيوى Vitalism، إلا أننى الآن أود رؤية الثقافة كشكل للحياة. وأود أن أرى الحياة كمادة Substance، الحياة كحافز Drive، الحياة كخطوة انطلاق Flight، كنوع ما من الطاقة Energetics، وهذه الأشياء تتخذ أشكالاً تقريبًا. وقد كتب جورج زيميل G.Semmel بكثافة فى مثل هذه الجزئية، لهذا فإننى أتشبع كثيرًا جدًا بوجهة نظر زيميل هذه الآن.

ن.ج N.G

وماذا عن كل من تارد Tarde وبيرجسون Bergson؟ ماذا استفدت من هؤلاء الكُتّاب؟.

س.ل S.L

كان زيميل بطبيعة الحال، متأثرًا جدًا ببيرجسون. وقد أخبرنى موريزيو لازاراتو Mourizio Lazzarato أن بيرجسون هو من ألقى الخطبة فى جنازة تارد. كان تارد سابقًا على بيرجسون وزيميل، بينما كان دوركايم بطبيعة الحال معارضًا لتارد. يُعد الموقف المعارض بين تارد - دوركايم مصدرًا رئيسيًا لمولد علم الاجتماع. وكان بيرجسون الشيء الأكبر حولنا فى ذلك الحين، لكننى أعرف زيميل أفضل بعض الشيء من معرفتى لبيرجسون. يجذبنى بيرجسون كما فعل مع

جيل معاصر كامل من المنظرين الثقافيين، من خلال العلاقة بديلوز. وكان بيرجسون مؤثرًا أيضًا بصورة أساسية في بريجوجين **Prigogine** وستينجرز **Stengers** والذى كان بؤريًا لنظرية التعقيد غير الخطية. بريجوجين يقرأ كمؤيد للأحادية **Monist** والاتجاه الحيوى **Vitalist**، وتجد فى أعماله أنواعًا لكيانات ما قبل الإنسان **Pre-human** التى تتواصل، التى هى انعكاسية، التى هى تفكر بمعنى الكلمة لكنها تقترب من التفكير، ولديها إلى حد ما قدر معينٌ من الذكاء والإدراك. بهذه الطريقة، يعد المذهب الحيوى ما قبل إنسانى، وما بعد إنسانى **Post-human** فى نفس الوقت، ويتجه نحو افتراض الأحادية **Monism**، ولا تباين معين فى مساحة من التلازم **Immanence**.

ن.ج N.G

من ثم كيف تعتقد أن مثل هذا التفكير الحيوى قد يفيد النظرية الاجتماعية؟.

س.ل S.L

تكون أحد الطرق من خلال جورج زيميل. أفكار التدفق والانسياب **Flux** تُعد حيوية بصورة نموذجية. فى زيميل (وآخرين) يوجد انسياب وتدفقات للوعى **Consciousness**. لكن الآن لديك تجسيدًا عامًا للانسياب والتدفق – كما فى الماسحات الضوئية **Scanners** لديفيد كرونينبرج **David Cronenberg**، حيث تنفجر الرأس ويخرج الانسياب والتدفقات – وتحصل على قرى عالمية وشبكات: مآزق وتوقفات وأشكال غير خطية، أنا أعتقد أن التدفق والشكل تعد كلمات ملائمة. ولا أريد أن أنفصل عن فكرة الشكل **Form**، على الرغم من تعرضها غالبًا للانتقاد. لدى زيميل فكرة راسخة عن كل من الشكل والحياة. فالتدفق حياة إلى حد ما، لكن ليس كل الحياة. الانسياب حياة، بينما يمكن أن يكون التدفق أقل تشبهًا بالحياة؛ لأن الانسياب لديه كثافة والتى ليست لدى التدفق بالضرورة.

أعتقد أن ما على علم الاجتماع أن يهتم به هو النظرة العالمية **Weltanschauung**(*) المعاصرة ، والتي هي حيوية ومعقدة. هذه النظرة العالمية المعاصرة تضع افتراضات على التعقيد من الكيمياء إلى البيولوجي إلى الفيزياء إلى علم الحاسب إلى استيعاباتنا اليومية للتفاعلية - من آلان تورينج **Alan Turing** خلال نوربرت وينر **Norbert Wienner** للآن. الحركة، للروح والمادة.

إنه على علم الاجتماع أن يتعامل مع كل هذا! ومع الانهيارات المتنوعة في جوهر النظام العالمي، على سبيل المثال، اللا مبالاة الظاهرة للثقافة والاقتصاد، للصورة وبودريلار، بنظريته عن الواقع المفرط **Hyper reality** يوصلنا إلى جزء من الطريق إلى هناك. بالنسبة لبودريلار، الواقع المفرط يُفهَم على أنه شكل من أشكال السلطة غير الخطية التي تجعلنا نشتاق إلى الأيام الخوالي للسيادة البسيطة عن طريق السلعة (الخطية). أنت تعي ذلك من خلال عملك المميز عن القيمة وأنظمة الصور الزائفة **Simulacra**. لكن علم الاجتماع بحاجة إلى أن يضطلع بدرجة أكبر عمومية إلى تلك الأفكار المتعلقة بالجوهر **Immanence**، التدفق، الانعكاسية ويتعامل معها على أنها أنساق مفتوحة ذاتية السبب وذاتية الإبداع. ومن ثم عاد كل من لازاراتو ولاتور إلى جبرائيل تارد لأن لدى تارد فكرة للآحاد **Monads** ، من ليبنيز **Leibniz** تقريبًا، على أنهم متواصلون ومنفتحون تقريبًا، أنا أعتقد أن التواصل يتم هكذا، وأنفسنا **Psyches** لها أجزاء ضئيلة **Bits** تتواصل تقريبًا إلى آحاد يمكن أن تنفصل (تتجزأ) أو تتجمع معًا وتتماسك تقريبًا. إنه تقريبا يوجد جزر نظام في خضم بحر الفوضى **Chaos**، وجزر النظام تلك تتواصل كآحاد بصورة متماسكة تقريبًا. كل هذا في نظرية التعقيد والمذهب الحيوى أساسي

(*) فلسفة فردية أو عرقية في تفسير التاريخ أو تفسير الغاية من العالم ككل (المترجم).

تمامًا. الكتاب الأساسى هنا لموريزيو لازاراتو Maurizio Lazzarato "قوة الاختراع: علم النفس الاقتصادى لجبرائيل تارد فى مواجهة الاقتصاد السياسى" Puissances de l`invention: la psychologie economique de Gabrril Tarde contr l`economic politique (2002) دعنى أقترب من هذا من زاوية مختلفة، وهذه هى النقطة الأساسية التى وضعها أنتونيو نيجرى Antonio Negrie وكتاب مشتركون مع مجلة باريس "الجماهير Multitudes"، أمثال، لازاراتو، يان موليير بوتانج Yann Mulier Boutang، إريك آليه Eric Alliez، وباولو فيرنو PaoloVirno. بالنسبة لنيجرى والجماهير، الحياة تستبدل العمل باعتباره المبدأ الحاكم للنظام العالمى المعاصر.

وأعتقد أن هذه أيضًا المساهمة الرئيسية لكتاب "الإمبراطورية" Empire – لكل من هاردت Hardet ونيجرى – على مستوى المجتمع الصناعى الوطنى كان يوجد مبدأ العمل، لكن بالنسبة للنظام المعلوماتى العالمى هناك الحياة. هؤلاء المنظرون، الذين تأثروا بأسبينوزا Spinoza يتحدثون عن السلطة Power على أساس القوة Puissance ويستطيع (يقدر) Pouvoir. القوة هى الحياة. إنها الطاقة Enrgetics. الجماهير هى تلك القوة، ويقفون فى تناقض مع الناس الأوائل. الناس – بما فيهم البروليتاريا الكلاسيكية – تعمل من منطلق مبدأ الهوية Identity، بينما تعمل الجماهير من منطق الاختلاف: فالناس كالبروليتاريا بالنسبة للعمل، والجماهير بالنسبة للحياة. هذه هى سياسة الحياة كقوة. إنها تعمل من خلال النضال أقل من خلال التدفق، من خلال الهروب، من خلال شيء ما يشبه الدافع المرتبط بالموقف، من خلال خطوط انطلاق ديلوز – جوتارى. لكن القوة تستطيع (تقدر) Pouvoir أن تعمل أيضًا من خلال الحياة. هذه السلطة الحيوية Bio-power هى تستطيع (تقدر) حيويًا [وليست القوة بمعنى التأثير الحيوية Bio - puissance].

فالسلطة **Power** يجب أن تحدث مع العمل ولكنها الآن ترتبط بالحيـــاة. أُعتيدَ أولاً أن تحصل على السلطة من خلال حد ملائم للعمل المجـــرد، لكنهـــا الآن يجب أن تتم من خلال حياة مادية مناســبة. ديلـــوز هنـــا مُنَظّـــر القـــوة **Puissance**، بينما فوكوه بالنسبة ليقدر (يستطيع) **Pouvoir**. بهذا المعنى وكمـــا جاءت فى مقالة مبكرة جدًا عن فوكوه ونيشته [علم الجينات والجسد **Genology & the Body** (Lash, 1983)، وأعيد نشرها فى **Lash, 1990**)] فوكوه أيضًا من أنصار الاتجاه الحيوى. ولكن من وجهة نظر يستطيع (يقدر) **pouvoir**. فكرته عن يقدر حيويًا **Bio- pouvoir** أقوى من فكرة ديلوز عن الـــضبط **Control**. لكن هذا ليس مراقبة **Survilance**. السلطة من خلال المراقبة تكون مجردة ومن أعلى هذه هى السلطة القديمة. إنها عكس القوة الحيوية الأحدث، وكان فوكـــوه (٢٠٠١) واضحًا فى هذا الشأن فى "نظام الأشـــياء" **(Lemots et les choses)** **The ordr of the things**.

هذا، فى العصر الكلاسيكى، ترتبط الكلمات بأشياء مـــن أعلـــى وبـــصورة مجردة من خلال التصنيفات، القواعد العامة.... إلخ. وفى مرحلة أكثـــر حداثـــة، حينئذ، بدأت الكلمات تنفذ إلى صميم القلب، الفسيولوجية الحقيقية للأشـــياء. اعتـــاد العصر الكلاسيكى أن يتعامل مع المراقبة، بينما العصر الأكثر معاصرة يتعامل مع السلطة الحيوية **Bio-power**. أنا لا أوافق فوكوه بالنسبة لتأكيده الزائد على الطبيعة الاستطرادية **Discursive** للسلطة: بالنسبة لى فإنها شكلية أكثر من خلال الأشـــياء. لكننى أوافق تمامًا بالنسبة الفكرية عن السلطة الحيوية. تلميذى للدكتوراه سيباستيان أولما **Sebastian Olma** يبحثها كسلطة أنطولوجية (وجوديـــة). أوافـــق علـــى أن السلطة فى البداية كانت معرفية (إيبستمولوجية) ومجردة، لكن الآن مع الاستغراق فى الحياة المادية أصبحت وجودية (أنطولوجية) **Ontological**.

ن.ج N.G

أنت أيضًا مُصِرّ على Insistent in "نقد المعلومات" على أنها نظرية نقدية. تقول إنه لا يوجد حد أقصى لنظام المعلومات، لكن مع التسليم بسرعة، تعقيد وإفراط (فداحة) exorbitance هذا النظام، كيف للنقد أن يأتى من داخله؟.

س.ل S.L

حصلت على هذه الفكرة من أستاذ يابانى يدعى كيوشى آبيه Kyoshi Abe الذى كان زميلاً بكلية جولد سميث لمرحلة ما بعد الدكتوراه Post-doctoral عندما بدأت فى التدريس هناك، كان بالفعل مهتمًا بالنظرية النقدية بالمعنى الكلاسيكى وكان شغوفًا بعلم المعلومات اليابانى. عندئذ قدمت ورقة بحثية منذ أربع سنوات وكانت عن النقد. وتأملت: كيف يكون لدينا نقدٌ متأصلٌ؟ كيف يكون عندنا نقد بدون تجاوز؟ كيف يكون عندنا نقد بمجموعة أحادية من التدفقات؟ الإجابة أنه يجب أن يكون عندنا نقد تأصيلى الاتجاه Immanentist. أقول فى الكتاب، وأوافق جزئيًا - أنا لست هناك بالكامل - إنه يصلح لنوع من "و" هذا الاقتران Conjunction الذى يستمر فى الزيادة. ربما يكون كل هذا هو ما نستطيع فعله: النقد يحدث من خلال الانعكاسية، من خلال ذاتية التنظيم، ليس من خلال التجاوز، بمعنى أن يكون لهدف أو أى شىء آخر (يكون مغرضًا). ما نستطيع أن نفعله كمفكرين وكعلماء اجتماع هو ألا نعطى "و" حاسمة، لكن ربما نشارك قليلا بـ "و" أو اقتران الذى يفيد مهما كان النظام الذى نحن فيه منفتحا تقريبًا وأصبح أكثر انفتاحًا وأكثر انعكاسًا.

ن.ج N.G

ألا توجد خطورة، إذا سلمنا بالسرعة غير المسبوقة لنظام المعلومات، إن هذا النقد قد لا يحدث، وإذا حدث قد لا يُسمَع بسبب التزايد الضخم للمعلومات فى النظام؟.

س.ل S.L

أنا أقبل وجهة نظرك، لكنني غير متأكد. أولاً، لا تزال تحتاج، لنقل، أربع سنوات لتكتب كتابًا. وهناك الكثير من الأماكن التى لا يزال يوجد كثير من التوانى حولها، مثل هذا التوانى لا يزال ممكنًا. ثانيًا، التداخلات النقدية ربما تكون الآن أشبه بالحادثة (الواقعة)، أشبه بالأحداث، التجهيزات، والأداءات الفنية. تدخل النظرية نفسه سوف يكون شبيهًا بالحادثة. من ثم، فإن ما أفضله غالبًا هو العمل مع فرق من المصممين والمعماريين فى المشروع، أو أقدم تداخلاً نصيًا نقديًا فى معرض، أو شىء ما يشبهه؛ لأن الأحداث كالمعلومات قصيرة الأمد. يحدث النقد المتجاوز من خلال حادثة تستغرق فترة زمنية أطول بكثير من العمليات التى ينتقدها، لكن النقد المتأصل جزء مما يُنتَقَد: ما ينتقد غالبًا زائل، عاطفى، متناه ولكن هكذا يمكن أن يكون النقد، يمكن أن تحدث النظرية النقدية أقل من خلال الكتاب الضخم منه، على سبيل المثال، من خلال التداخلات النظرية فى الأحداث السياسية، الفنية، الإعلامية، أو التخطيط الحضرى.

ن.ج N.G

يستتبع هذا كتابك المسمى "نقد المعلومات". ما موضوع هذا النقد بدقة؟ ما الذى يهاجم؟.

س.ل S.L

أولاً، أود أن أقول إن الكتاب يتعامل فقط مع تشرزم التفكير فى الفاعل (الشىء) - المفعول به (الموضوع) إلى أجزاء صغيرة. يعنى هذا أنه لا يوجد شىء للنقد فى الواقع: إنه أكثر منه انعكاسًا؛ بمعنى أنه يحد عبر مسطح شبكى ملازم **Immanent**. من ثم أود القول إنه نقد لشىء ما. إنه لا يشبه النقد المباشر

الموجه للرأسمالية أو لسبب مجرد. إنه ليس هذا مطلقًا؛ لأن تلك الأنواع من النقد تفترض أن تكون تجاوزًا وأن تكون خارج نطاق المعلومات. نقدى أنا متأصل، نقد انعكاسي: إنه نقد لشيء استمر طويلاً جدًا بما فيه من نقد والذى لن يشمله النقد أبدًا. ولهذا مهما كان ما ينتقد فإنه ليس شيئًا على الإطلاق. فى النقد الكلاسيكى، يكون النقد عن بُعد. قد يكون هذا بمثابة النقد للخاص عن طريق العام، أو النقد، كما أشرت من قبل، للفهم (الاستيعاب) عن طريق المنطق. هذا النقد للاستيعاب عن طريق المنطق، أو للضرورة عن طريق الحرية نما إلى حد كبير من خلال المذهب الرومانسى. إنه بمثابة الأساس لنقد تبادل القيمة من وجهة نظر القيمة المستخدمة. ما أحاول أن أقوله فى "نقد المعلومات" هو أننا لم نعد قادرين على الحصول على هذا النوع من الاتساع (الامتداد) من القدرة الكلية **Ubiquity** الإمبيريقية لتدفق المعلومات. قد يكون النقد مسألة رسم تخطيطى **Mapping**، رسم خرائط **Cartography**، نوع معين من تكوين إحساس أساسى للمعلومات. إلا أنه لا يمكن أن يصل إلى مدى النقد الكلاسيكى.

ن.ج N.G

فى تعقب (ملاحقة) مثل هذا النقد، لماذا نقول إن الكتابة، وما وراء هذه النظرية يجب أن يأخذ شكلاً تقديميًا بدلاً من تمثيليًا؟ هل يعنى هذا بدوره أنه قدر النظرية الاجتماعية أن تصبح نظرية إعلامية؟.

س.ل S.L

الجزء الأول من السؤال قد أجبت عليه تقريبًا بالقول إننا يمكننا أن نفكر فى الأشياء فى ضوء التداخلات النظرية. صديقى وزميلى سارات مهراج **Sarat Maharaj** فعل هذا أيضًا كمُنظِّر للفن فى مساحات متنوعة وثانقية وما بعد

الاستعمارية. وغالبًا ما قدمه من خلال تداخلات شفاهية وبيانية مصورة – من خلال أشياء أسرع زوالاً بكثير من كتابة الكتاب المستفيضة. هذا يعنى أن النظرية الاجتماعية ينتهى بها الأمر لتصبح أشبه بما يدركه الناس لتكون نظرية إعلامية، لأن النظرية الإعلامية ينظر إليها على أنها أصبحت أكثر أدائية (إنجازًا). إلا أننى أعتقد أنه لا يزال هناك اختلاف كبير بين النظرية الاجتماعية والدراسات الثقافية (اللتين أضعهما معًا لتلك الخطة) من ناحية، ونظرية الإعلام من ناحية أخرى، لأن نظرية الإعلام لا تعبأ بالمدة الزمنية، الذاكرة أو أى أفكار أخرى للثقافة. يوجد تقريبًا مظهر خادع **Hype** لإدمان نظرية الإعلام التى لا تسمح بداخلها لأى أنظمة غير خطية خارجية وتدفقات، والاعتقاد بأنه لا يوجد شىء من خارج ما جاء به ديلوز وبوديلار. أعتقد أنه يوجد للثقافة الكثير جدًا من مجرد الإعلام فقط، وسوف يظل يوجد دائمًا. ويميل منظرو الإعلام لفقدان أبعاد هامة للعلاقات الاجتماعية، وبصفة خاصة الذاكرة الفردية والجمعية، إنه تقريبًا مثلما يجب عليك فعله أن تتحول إلى عالم اجتماع مثل نيكولاس لومان **Nikolas Luhmann** – والذى أعتقد أنه كتب كثيرًا جدًا فى النموذج الاتصالى غير الخطى – لتبدأ فهم الأساس الاجتماعى للاتصالات. وأعتقد تمامًا أن علماء الاجتماع قد انسجموا مع هذه الرغبة، مثال آخر على ذلك، تارد مع بداية علم الاجتماع. لهذا، فقد انتهى بى المطاف مع نهاية تلك المقابلة أن أكون عالمًا مؤكدًا لعلم الاجتماع.

ن.ج N.G

لكن فى "نقد المعلومات" تقول إن نظرية الإعلام ربما تكون قَدرُنا "فى النظام المعلوماتى العالمى". هل يعنى هذا أن النظرية الاجتماعية بسبب ميلها إلى الصبر والتوانى، مصيرها الفشل بطريقة ما؟.

س.ل S.L

أنا كتبت ذلك لفترة سابقة، منذ حوالى ثلاث سنوات. لاحقـــًا، أدركـت أن الكتاب الذى نكتبه يمكن أن يكون "واقعيًا" ويمكن تفعيله من حيث الأداء فى أمـاكن معينة وأوقات مختلفة- سواء أكان فى موقف تدريسى أو حدث سياسى أو أى شىء آخر. هذه فكرة بيرجسون عن الواقعى كما تطورت. مثلاً عند سـتانفورد كـوينتز **Stanford Kwintez** "فنـون عمـارة الـزمن" **Architectures of Time (2001)**، أو برايان ماسومى **Brian Massumi** "حكايات رمزية من أجـل الواقـع" **Parables for the Virtual (2002)**. أعتقد أن تلك هى الطريقة التى يجب أن يُنظَر بها إلى الأرشيف: إنها يمكن أيضًا إعادتها إلى الحياة بعد وفاة المؤلف(١). يمكن أن تعمـل بها حتى تبدع أشياء جديدة، على سبيل المثال: أرشيف جورج زيميـل يمكـن أن يواظب على ابتكار أشياء جديدة ويكون ابتكاريًا. أنا متأكد جدًا أن طريقة النظريـة الاجتماعية والنظرية السوسيولوجية يمكن أن تعمل فـى كـل أنـواع المجـالات الابتكارية والإعلامية.

الحواشي:

(١) هذه فكرة هانز أولريش أوبرايست **Ulrich Obrist** .

REFERENCES

Appadurai, A. (1990) 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', in M. Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.

Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.

Bergson, H. (1991) *Matter and Memory*. New York: Zone.

Castells, M. (2000) *The Rise of the Network Society* (2nd ed). Oxford: Blackwell.

Foucault, M. (2001) *The Order of Things*. London: Routledge.

Hardt, M. and Negri, A. (2001) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.

Kwinter, S. (2001) *Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.

Lash, S. (1983) 'Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche', *Theory, Culture & Society*, Vol. 2, No. 2, pp. 1-17.

Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.

Lash, S. (1999) *Another Modernity, A Different Rationality*. Oxford: Blackwell.

Lash, S. (2002) *Critique of Information*. London: Sage.

Lash, S. (2003) 'Reflexivity as Non-Linearity', *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, No. 2, pp. 49-58.

Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity.

Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

Lazzarato, M. (2002) *La Puissances de l'invention: La psychologie economique de Gabriel Tarde contre l'economie politique.* Paris: Les empecheurs de penser en rond.

Lury, C. (1997) *Prosthetic Culture.* London: Routledge.

Lyotard. J.-F. (1971) *Discours, Figure.* Paris: Klickseick.

Lyotard, J.-F. (1993) *Libidinal Economy.* London: Athlone.

MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.

Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement., Affect, Sensation.* Durham, NC: Duke University Press.

Nietzsche, F. (1968) *The Will To Power.* New York: Vintage.

Parsons, T. (1967) *The Structure of Social Action.* New York: The Free Press.

Rose, G. (1992) *The Broken Middle.* Oxford: Blackwell.

الفصل السادس

جون أورى

حراكـات معـقدة

ن.ج N.G

يعلن كتابك الأخير عن نقلة فى الموضوع الرئيسى لعلم الاجتماع: من الاجتماعى كالمجتمع إلى الاجتماعى كالحراك. مع هذا، تقول إن التخصص يجب أن يُحَوِل تركيزه من تحليل المجتمعات، الدول القومية، والأنساق الاجتماعية، إلى دراسة الشبكات، الحراك، الانسيابات (التدفقات) **Fluidities** الأفقية **(Urry, 2000: 3)**. تقترح أيضًا ثلاث عشرة قاعدة جديدة لمنهج علم الاجتماع لتيسير مثل هذا التغير. لكن، لنفكر مليًا فى هذه النقلة المفترضة للحظة: هل ترتبط المجتمعات بالضرورة بالدول القومية **Nation-States**؟ هل يمكن أن نتحدث عن الشبكة، المجتمع العالمى، أو عبر القومى **Transnational**، وإن لم يكن، فماذا يعنى هذا بالنسبة للتفكير حول الاجتماعى؟.

ج.أو J.U

المهم محاولة نقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة الحراك. أنا حريص جدًا على التأكيد على: كيف أن المجتمعات، لقرن أو قرنين، كانت مرتبطة، أو حبيسة داخل الدول القومية، وأن هذا التشكيل للمجتمع / الدول القومية أتاح السياق الذى من داخله برز علم الاجتماع تاريخيًا. لا أقول إن المجتمعات أو الدول القومية قد اختفت الآن ببساطة. سوف يكون هذا زائفًا بوضوح. لكن بعضًا من هذا مرتبط معًا، هذا النوع من الترابط، للمجتمع مع الدولة القومية قد أضعف إلى حد كبير. ومن خلال هذا الإضعاف لهذه العلاقة تحول السياق الذى برز من خلاله علم الاجتماع بصورة أساسية. مع هذا لا يزال الكثير من البحث السوسيولوجى يتعامل مع المجتمع بصورة مسلمة مفترضًا بذلك تكاملاً للمجتمع مع الدولة القومية. يبدو هذا غريبًا تمامًا بالنسبة لى لأنه فى الوقت ذاته يوجد تقريبًا علم اجتماع جديد – علم اجتماع العولمة **The Sociology of Globalization** – لكن بطريقة أو بأخرى لا يوجد الكثير الذى يجمع هذين الاتجاهين معًا.

لهذا، أحد الأشياء التى أحرص على إبرازها هى أهميـــة العلاقـــة الـــشبكية Networked عبر العالم، مع ملاحظة أن هذه العلاقات الشبكية متماثلة أو منمطـــة عن بُعد بنفس الطريقة لمجالات مختلفة من النشاط. هذا له مضامينه الكبيرة بالنسبة لما يسمى "اجتماعى" Social بسبب الطريقة التى تعتمد فيها الآن بـــصورة هائلـــة أنماط المخالطة الاجتماعية Sociality على كل أنواع العلاقات الـــشبكية: شـــبكات السياحة الطبيعية والحقيقية، السياحة التخيلية، وهلم جرا. تشكل هذه الحركة الشبكية نمطية الحياة الاجتماعية. أصبحت الحياة الاجتماعية متشابكة مع مجموعـــة مـــن العمليات المادية التى تُشَكِّل وتُكَوِّن وتُوَسِّع السمة الشبكية للعلاقـــات الاجتماعيـــة، التى بدورها، ليست متماثلة شكلاً Isomorphic ببساطة مع حدود الدول القومية.

ن.ج N.G

جزء أساسى من مدخلك كان لتأكيد الأساس المجازى للفكر الـــسوسيولوجى. على سبيل المثال، فى كتاب "علم الاجتماع مـــا بعـــد المجتمعـــات" (Urry, 2000) Sociology Beyond Societies تتحدث عن المماثلة العضوية والاستعارات الأخيـــرة للتبادل، للرؤية، للبناء والجسم، وتواصل لتطور استعارات جديدة للحراك والعـــالمى. لكن عند أى حد تتوقف النظرية أو المفهوم عن أن يكون اســـتعارة (مجـــازًا)؟ أنـــت تقول، بعكس دوركايم، إن بعض الاستعارات "مفيدة بصورة علمية وليـــست نتيجـــة مجرد انغماس حسى Sensuousness" وتستطرد لتضيف "مضادًا" Contra لما بعـــد التشكيل البنائى Poststructuralism.... إنه ممكن تقييم الاستعارات علـــى أســـاس إنتاجيتها العلمية (Urry, 2000: 27). هل هذه مهمة رئيـــسية للنظريـــة الاجتماعيـــة؟ استخداماتهم العلمية؟ ما محكات الحكم التى قد تستخدمها؟.

ج.أو J.U

شيء واحد أكدت عليه فى "علم اجتماع ما بعد المجتمعات"، شيء ما معروف تمامًا؛ هو أن الفكر الاجتماعى والبحث الاجتماعى يعتمدان على أنواع متنوعة من الاستعارات، مثل: استعارات التبادل، الرؤية، البناء، الجسم، الشبكات، وهلم جرا. أردت أيضًا أن أُوضح كيف أن جانبًا كبيرًا من النظرية الاجتماعية والبحث عبارة عن تنافس بالفعل حول أو بشأن الاستعارات وأن هذه الاستعارات لا تختفى أو تخفى ذاتها ولكن تظل باقية وذات دلالة. وأُوضح أنها أيضًا ليست ببساطة مسألة استعارات متنافسة لأنها كلها متساوية مع بعضها البعض. أحاول أن أُبرهن على أن الاستعارات المختلفة تتنوع من حيث فائدتها العلمية. إن لها أنواعًا مختلفة من القدرات الأدائية (التعبيرية) لوصف أبعاد الحياة الاجتماعية، كما أن النظرية الاجتماعية والبحث الاجتماعى معنيان بالتقييم المنظم لمختلف الاستعارات. إلا أننى لا أعنى بهذا أنه يمكن للمرء من خلال إطار إمبيريقى تقريبًا ببساطة أو ليس إلا أن يستنبط من أى استعارة نتائج قابلة للاختبار الإمبيريقى تعطينا شواهد سريعة وواضحة لصالح أو ضد نظرية أو استعارة. لكن بالأحرى، توجد طرق تُعين العلم الاجتماعى على أن يؤدى إلى مخرجات من خلال نشر أنواع مختلفة من المناهج وبعض هذه يمكن أن يؤدى إلى تفوق أكبر لاستعارات معينة عن غيرها. أريد الآن أن أُعبر عن هذا من خلال لغة الدحض **Falsification**. بمعنى، أن الاستعارات والنظريات التى تبقى يمكن أن يُفهم بدرجة كبيرة أنه لا يوجد لها حتى الآن تفنيدات **Refutations** منظمة ومؤكدة. تلك التى تبقى لها هذه النوعية من المكانة. بطبيعة الحال، يوجد كل أنواع المشكلات بالنسبة للتميز التاريخى لإجراءات وطرق وأساليب فنية عن طريقها يمكن أو لا يمكن لنظريات / استعارات مختلفة أن تُختَبر. لكن حيثما كانت هناك محاولة ما للدحض أو الاختبار، فإن الاستعارات أو النظريات التى تظل هى تلك التى تبقى لم تتضرر نسبيًا من تلك العمليات.

ن.ج N.G

تقول إن العولمة تتضمن إحلال استعارة مجتمع كأقليم باستعارة العالمي الذي يفهم على أنه الشبكة والمتدفق (المنساب) **Fluid** (التأكيد من الأصل **Urry, 2000: 33**). هل يعنى هذا أنك تتعامل مع العولمة على أنها استعارة أو عملية إمبيريقية أو كلتاهما؟ ومن أين تستمد استعاراتك للعالمي **Global**، الشبكية والمتدفق (المنساب)؟.

ج.أو J.U

هناك استعارات متنوعة متضمنة في فكرة "العالمي" **The Global**. العالمي ليست ببساطة سلسلة من العمليات الإمبيريقية حيث توجد هنا استعارات أخرى مؤثرة أيضًا، حتى وإن لم تُميَز عن بعضها البعض جيدًا. أنا أفصل بين استعارة الإقليم **Region** واستعارة الشبكة **Network** عن استعارة المتدفق (المنساب) **Fluid** (وهي تمييزات وضعها آنيماري مول **Annemarie Mol** وجون لو **Jhon Law**) لنفكر آنذاك من خلالها عما تعنيه تلك الاستعارات بالنسبة للعالمي بطريقة أكثر واقعية **Substantial**. بمعنى بسيط، هذه الاستعارات مستمدة من كل من علم اجتماع العلم **Sociology of Science** والتكنولوجيا. أعتقد أن هذه منطقة خصبة لأن هذا المجال البحثي مثار اهتمام مستمر إلى حد كبير جدًا: حركة النتائج العلمية، إجراءات الاختبار، وأفكار تتعلق، لنقل بالصحة والمرض تتحرك عبر حدود مختلفة. اعتقدت أنه من المفيد وضع التحديدات التي وردت داخل هذه التحليلات في العلم والتكنولوجيا كطريقة للتفكير في حراك كل أنواع الكيانات الأخرى داخل وعبر الحدود، مثل حراك الناس أو الأفكار أو المعلومات أو النقود وهلم جرا.

ن.ج N.G

استعارة اضافية تستخدمها، إنها الفضاءات الإليكترونية **Scapes**. ما الفرق بين الشبكة والفضاء الإليكتروني؟ هل الفضاء الإليكتروني هو شبكات الشبكات؟ هل تعامل على أنها أشكال متدفقة (منسابة) للبناء الاجتماعي؟.

ج.أو J.U

أنا من بين آخرين تأثروا تمامًا بأرجون آبادوراي **Arjun Appaduri** في صياغته لفضائيات إليكترونية متنوعة. هذه الصياغة ميزت بين فكرة البناء الاجتماعي عبر المكان والزمان أو الفضاء الإليكتروني والتدفقات الإمبيريقية لمختلف الكيانات خلال وعبر تلك الفضاءات الإليكترونية. إنها تبدو صياغة مفيدة استخدمتها أنا وسكوت لاش **Scott Lash** في الحقيقة في كتابنا "اقتصاديات العلامات والفضاء" (انظر: **Lash & Urry, 1999**). الفضاءات الإليكترونية هي شبكات الشبكات التي تربط علاقات معينة معًا وليس غيرها. إنها تربط معًا مجموعات من نقاط الالتقاء بطرق ليست متماثلة ببساطة أو بصورة مباشرة (مستقيمة) مع حدود الدول القومية وكذلك حدود الأنشطة التي تربط شركات **Corporations** معًا، أو حدود تنظيم المعلومات عبر الزمان والمكان. إلا أنه منذ فترة أكثر حداثة اعتبرت التمييز بين الفضاءات الإليكترونية – التدفقات تمييزًا استاتيكيًا، ومع أن فكرة الفضاء الإليكتروني توضح بطرق مهمة كيفية حدوث الارتباطات بنائيًا، فإنها تفعل هذا بصورة منفصلة عن التدفقات تمامًا. لهذا، أود إعادة صياغة هذا من خلال أفكار متنوعة للنظام وعن طريق التفكير في الشبكات على أنها نظم دينامية منفتحة تُنتَج جزئيًا من خلال العمليات الفعلية التي تحدث عبرها التدفقات. لهذا، أجد الآن أن تمييزًا صارمًا تمامًا بين الفضاءات الإليكترونية والتدفقات يُعد أقل فائدة.

ن.ج N.G

فى تحليلك للشبكات، تبعت (شايعت) كاستى Castells، مفترضنا أن الشبكات يجب أن ينظر إليها على أنها بناءات ديناميكية منفتحة (Urry, 2002: 34) ليس لها مركز يشجع أشكال الحراك الأفقى {نقطة قمت أنت بإعادة التأكيد عليها بالنسبة للأنظمة العالمية فى "التعقيد العالمى" Global Complexity (2002: 38)}. فى نفس الوقت، مع هذا، تقول إن التدفقات للناس، الصور، المعلومات تخلق تفاوتات جديدة فى الوصول / عدم الوصول الذى لم تنظمه تشريعات مجتمعات محددة (Urry, 2000: 36). لكن ألا يوجد تعارض ضمنى فى هذا الموقف؟ أليست التدفقات هى التى تنظمها الشبكات والتى تنقل من خلالها، وأليست كل الشبكات بما فيها الإنترنت متدرجة بطريقة ما؟ سؤالى الرئيسى إذن: أليست الشبكات خليطاً من الجمعيات المنفتحة والمنغلقة (لنستخدم المفردات الڤيبرية)؟.

ج.أو J.U

أعتقد أنه قد تكون كلمة "مفتوح" عند التفكير فى الشبكات كأنظمة ديناميكية منفتحة هى المشكلة هنا. إنها بوضوح حالة أن يوجد تدرجات للوصول وتفاوتات للتدفق، مثلاً بين أولئك الناس، المؤسسات أو المنظمات الأقرب إلى مركز نقاط التقاء محددة للشبكات {اعتماداً على تويولوجية (التركيبة البنيوية) الشبكات كشبكات مختلفة ذات مجموعات مختلفة من التركيبة البنيوية} – لكننى، أريد أن أوضح أن طرق التحركات والأنشطة داخل الشبكات تكون أفقية Horizontal ومتدرجة Hierarchal. توجد نسبة عالية جداً من التدفقات تحدث داخل حدود شبكة ما، والتى بطبيعة الحال تفصل تلك الشبكة من اللا شبكى. ومع أن هذه التدفقات مقننة ومنظمة ومفعمة بالتفاوتات Inequalities، هناك تنوع من التدفقات الوفيرة، المعقدة والمتداخلة تحدث داخل حدود شبكة معينة. لكننى ربما أحاول أن أوضح تلك النقطة

بقوة فى مقابل الأفكار التقليدية عن البناء أنه متدرج بصورة غالبة حيث كانت لتعادل (تعوض) وجهة النظر هذه وهى حرصى على أن أوضح الطريقة التى تظهر بها الكثير من الكتابات الحراك على أنه متدرج بصورة مهيمنة – إن الحراك يحدث لأعلى وأسفل أنواعًا مختلفة من التدرجات. نظرًا لهذا، كنت أسعى للتأكيد، تحديدًا، على السمة الأفقية لكثير من العلاقات الشبكية **Networked** والتى لا نقول إنه لا يوجد بها عناصر رأسية كذلك.

ن.ج N.G

هل يمكن أن نتحدث عن الشبكات من حيث الاعتراضات **Blockages** والتدفقات، ومن ثم، مثل زيجمونت باومان **Zygmunt Bauman**، عن ظهور تدرجات جديدة للوصول والحراك، ومع هذا ظهور أشكال جديدة للعلاقات الطبقية؟.

ج.أو J.U

أنا مُولَع كثيرًا ببعض صياغات زيجمونت باومان عن الحداثة المتدفقة (المنسابة) **Fluid Modernity**. الطريقة التى أعبر بها عن هذا هى: أن نتحدث عن التدفقات لا عن اللا تدفقات، أن نتحدث عن الحراكات، هى أن نتحدث عن أولئك الذين ليس لديهم إمكانية الوصول لتلك الحراكات، ولهذا أيضًا وجود ارتباطات بين مجموعتين من الناس أو مكانين من خلال شبكة واحدة هو، بالطبع، أن تجعل أولئك غير المرتبطين أكثر حرمانًا بفصلهم أو إبعادهم عن المشاركة فى مجموعة محددة من الممارسات الاجتماعية التى نفحصها. يؤدى هذا إلى تدرجات جديدة للدخول **Access** والحراك، إلا أن هذه التدرجات الجديدة يجب أن يُنظَر إليها من خلال تحليل المنابع والتدفقات أو من خلال التمييز بين الأقاليم، الشبكات والانسيابات **Fluids**.

ن.ج N.G

ذكرت بإيجاز فى مناقشتك للشبكات والحراك أن السلطة **Power** تنتشر خلال الانسيابات فى علاقات شبيهة بالخاصة الشعيرية **Capillary-like** من السيادة / السيطرة وتمارس خلال تقاطع انسيابات مختلفة تؤثر فى مشاعر متنوعة (39 :2000). ماذا تعنى بهذا؟.

ج.أو J.U

توجد نقطتان تم تحديدهما هنا. أولهما، إذا كانت هذه اللغة عن الشبكات والانسيابات مثمرة إذن، فإنها تتضمن صياغة تفاوتات هامة للسلطة بطرق تشتمل على علاقات شبكية ومنسابة. ويبدو أن هذا يُفَسِر السلطة التى تشبه إلى حد كبير فكرة السلطة التى تحدث عنها فوكوه **Foucault**، مع أننى أجد دائمًا أن ما قاله عن البناء الاجتماعى أو أسس السلطة غير مكتمل. لكن اللغة الأحدث نسبيا عن الشبكات والتدفقات تعطى تفسيرًا للعمليات التى اختبرها فوكوه بصورة ممتعة، مثل علاقات السيادة / السيطرة الشبيهة بالخاصة الشعيرية. ثانيهما، أن فوكوه، بالطبع، يوضح السمة المادية المجسدة لعلاقات السلطة. حيث يوضح أهمية حاسة الرؤية لعمليات السلطة من خلال تحليله (للبانوبتيكان) **Panoptican** والتى تعد مثالاً يحتذى لتحليل النموذج. أريد أن أقترح، مع هذا، أن الشبكات والانسيابات تعمل أيضًا من خلال حواس مختلفة، ليس فقط حاسة الرؤية، مع أنه، كما كتبت ف...ا يتعلق بالسفر والسياحة فإن حاسة الرؤية تمارس دورًا تنظيميًا مسيطرًا. ما أعن... أنه على الرغم، من أهمية الحواس الأخرى، بما فى ذلك بوضوح اللمس والسمع والشم والإحساس بتماثل جمالية الحركة **Kinaesthetic**. هذا لأن ممارسة السلطة وتجربة السلطة تشتمل على تفاعل حواس متعددة.

ن.ج N.G

انطلاقًا من هذا، كيف تغيرت طبيعة أو استعارة السلطة بالانتقال إلى التعقيد العالمى؟ تقول إن السلطة المعلوماتية والوسائطية **Mediated** متنقلة، منجزة **Performed** وغير مقيدة **Unbounded**. هذه قوتها وقابليتها للتأثر **Vulnerability (Urry, 2002: 113)**. ما الجديد هنا؟ وكيف يمكن لسلطة النظام العالمى أن تفسر خلال جاذب غريب **(Urry, 2002: 86)**.

ج.أو J.U

أحد أهداف التعقيد العالمى هو محاولة أن أكون أكثر دقة قليلاً بشأن بعض الأساليب الجديدة التى تمارس من خلالها السلطة، بصفة خاصة السلطة التى تمارس داخل ومن خلال أنواع مختلفة من الأنظمة. وبالتفكير فى هذا – أردت أن أوضح – وكان هذا مرتبطًا بتحليل الفضائح (الأعمال المخزية) المعقدة (تعقيد تلك العمليات يؤدى فى عالمنا المعاصر إلى الفضائح) – دور السلطة المعلوماتية والوسائطية التى تبدو تتميز بكثافة الحراك: إنها منجزة، إنها تثب بصورة غير متوقعة من مكان لآخر، وبتنقلها من مكان لآخر فإنها تؤدى حينئذ إلى نتائج لا تلغى لأولئك المرتبطين بيا، والمتورطين معها فى عمليات فاضحة. أعتقد أن هذا مثال على: كيف توجد عدم قدرة على التنبؤ **Unpredictability**؟، بأين ومتى يتجه تأثير السلطة؟. السلطة المعلوماتية والوسائطية تكون متنقلة، منجزة. ولا يمكن التنبؤ بنتائجيا، ولكن طالما تحدث هذه النتائج – فإنه غالبًا ولأسباب متواضعة تمامًا -- فإنيا تحدد عمليات غير نكوصية **Irreversible** تعمل من خلال النظام.

أيضًا فى "التعقيد العالمى" أقترب من رياضيات المؤثرين (الجاذبين) **Attractors** الغرباء. بمرور الوقت، مرة أخرى من خلال عمليات غير نكوصية والتى تحدد غالبًا فى ضوء أسباب واهية نسبيًا، تُولّد النظم مجموعات من النتائج

تتحرك فى أيها خلال عمليات متواترة لإنتاج أنماط جديدة لا يمكن التنبؤ بها. أتحدث، مثلاً، عن عامل جذب العولمحلية **Glocalization**. أوضح كيف أن كل أنواع العلاقات العالمية المفترضة (المزعومة) **Putative** تُقتصد وتعاد مرة أخرى فى صورة علاقات متنقلة بين العالمى والمحلى. لهذا، فبدلاً من التفكير فى العالمى والمحلى كثنائية ثابتة، حاولت توضيح عمليات العولمة الدينامية غير المنتهية، غير النكوصية الداعمة للتمركز والعالمية، وهلم جرا. كل يرتبط بالآخر وجزء فعلىّ من نفس المجموعة للعمليات المنظمة، وعديد من العمليات خلاف ذلك خارج النظام تسحب ويبلغ عنها ليُعاد تفعيلها كنتيجة لذلك. بينجامين باربر **Benjamin (1996) Barber** فى تفسيره التنبؤى (الرائع) **Apocalyptic** للجهاد **Jihad** فى مقابل ماكوورلد **Mcworld**، مثلاً، يتضمن فى الواقع تحليلاً عن: كيف يؤدى التواتر **Iteration** إلى توبولوجيات (تركيبات بنائية) مُلِحة جديدة فى العلاقة المتطورة للإسلام والغرب؟.

ن.ج N.G

كيف يمكنك أن تتحدث عن السلطة فى هذا السياق؟.

ج.أو J.U

أنا لا أستخدم السلطة بوضوح بأى معنى كمُبدِع **Originator** للنتائج، كونها مثمرة فى حد ذاتها. علاقات السلطة جاهزة ويُعاد إعدادها فى خضم التشغيلات الفعلية لتطورات النظام التى تحدث بصورة غير نكوصية ودينامية مع الوقت، لذا فالسلطة تنتج وتنجز لكن داخل شقائق **Interstices** تلك الأنواع لعلاقات عامل الجذب الغريب. من ثم، فالسلطة ليست ثابتة، لا تقاس كمياً (ليست كمية) **Quantum**. إنها ملحة **Emergent**، متطورة، متنقلة، ومعقدة، لا يمكن التنبؤ بها وغير نكوصية **Irreversible**.

ن.ج N.G

لم تكن العولمة مصاحبة بظهور أشكال جديدة للقوة فحسب، ولكن أيضًا بمطالب جديدة لحقوق الإنسان والمواطن. باستنتاج فصلك عن المواطنة فى "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" تقول الآتى: مع التسليم بالطابع غير المتجانس بصورة غير مألوفة لغالبية المجتمعات القومية، وبصفة خاصة المدن الرئيسية، إذن البعض "يتحد فى مدنية منفردة" خلال سلطة وسائل الإعلام العالمية قد يكون ضرورة متناقضة ظاهريًا بالنسبة للطابع المميز للمواطنة المعاصرة **(Urry, 2000: 187)**. ماذا تعنى بهذا؟.

ج.أو J.U

اكتشف هذا الفصل من الكتاب اكتساب وإعادة اكتساب المواطنة المعاصرة. وبالتحديد محاولة التفكير فيما قد تكون عليه هذه المواطنة فى علاقتها بعمليات عالمية متنوعة. بالأحرى حددت بصورة فيها التزام بالصورة الشكلية **Formalistically** ما قد نتصوره كحقوق وواجبات عالمية بالنسبة للأخطار العالمية المتنوعة (والتى قام بتفصيلها، بالطبع، أناس آخرون عديدون). وعندئذ حاولت التفكير فى: أين وكيف قد تنسجم العمليات التى يشار إليها ببساطة أنها "وسائل إعلام عالمية" **Global Media**. قدمت بعض المخططات المتناقضة ظاهريًا بدرجة طفيفة، تحديدًا فإنه توجد طرق (أساليب) معينة عن طريقها وسائل الإعلام العالمية – تطور صورًا للعالم، صور الناس وكل أنواع الأنشطة، الحيوانات، الأماكن والبيئات التى ترمز إلى حد ما للعالم – توفر على الأقل بعض الشروط المسبقة للمواطنة العالمية المفترضة (المزعومة). أشرت فى الكتاب إلى أنواع مختلفة للبحث فى هذه القضية لأقترح أنه تفسير مقبول بدرجة معقولة. اعتمدت جزئيا على الأدبيات التى تبحث تنمية المواطنة القومية ودور

وسائل الإعلام، بصفة خاصة المطبوعة، الراديو ثم التليفزيون فى تنمية المواطنة القومية. بوضوح، فإنه منذ بينديكت أندرسون **Benedict Anderson** فصاعدًا، يُنظَر إلى "المجتمعات الخيالية" على أنها شروط مسبقة تمامًا للمواطنة. إلا أننى حاولت الإشارة إلى حد ما إلى الكتابات الكلاسيكية لـ ت.هـ مارشال **T.H.Marshall** عن طبيعة المواطنة التى وردت فيها عبارة "ضرورة التوحد فى مدنية وحيدة" (مرة أخرى الحديث فقط بوضوح عن المواطنة القومية). يرى مارشال هذا كشىء ما ضرورى للمواطنة القومية وحاولت أن أقترح أن أساليب الإعلام العالمية بصورة غريبة تنتج بالفعل أساسًا محدودًا للاتحاد فى مدنية منفردة وذلك من خلال عمليات غالبًا ما ينتقدها الناس بدرجة بالغة (لنقتبس من ت. هـ. مارشال). بصورة متناقضة ظاهريًا، قد يكون هذا ضروريًا لفكرة ما لما بعد المواطنة القومية.

ن.ج N.G

ترتبط أفكار المواطنة، غالبًا أكثر من أى شىء آخر، بالمناظرات المتعلقة "بحقوق الإنسان". فى تفسيرك للتقليد السوسيولوجى الكلاسيكى ترى أنه توجد علاقة جوهرية بين الاجتماعى (كالمجتمع) و"الإنسان". وتقتبس بأنه لكى تكون إنسانًا على المرء أن يكون عضوًا أو مواطنًا فى مجتمع محدد **(Urry, 2000: 9)**. لكن الآن، تقول أشياءً مختلفة ليس ببساطة لأن الاجتماعى لم يعد مقيدًا بالدولة القومية ولكن لأن العلاقات الاجتماعية تَبرُز من خلال تقاطع القوة البشرية **Human Agency** والتقنيات غير البشرية **Inhuman** أو الأشياء. لنقتبس من "علم اجتماع ما وراء المجتمعات" "تشتق السلطات البشرية بصورة متزايدة من الارتباطات المتبادلة للبشر مع الأشياء المادية بما فى ذلك الإشارات، الآلات، التقنيات، المؤلفات، البيئات الطبيعية، الحيوانات، النباتات، ونواتج المخلفات. يمتلك الناس سلطات

بشرية ضئيلة بصورة متميزة بينما يمكن إدراك معظمها فقط بسبب الارتباطات بتلك المكونات غير البشرية" (التأكيد للنسخة الأصلية، Urry, 2000: 14). انطلاقًا من هذا، تجادل مثلاً لاتور **Latour**، إنه لم تعد توجد مجتمعات إنسانية بصورة متميزة، فقط شبكات للارتباطات بين البشر والأشياء تؤدى إلى ظهور ما يمكن تسميته مجتمعات "مهجنة" **Hybrid**. استجابة لذلك تقترح أنه على علم الاجتماع أن يغير اهتمامه، لدرجة تجسيد مفهوم هيئة (واسطة) **Agency** وحولت النظرية اهتمامها تبعًا لذلك إلى الطرق التى تتعامل بها الأشياء والبشر بحساسية مع التقنيات. يتبع هذا عدد من التساؤلات. على سبيل المثال: ماذا تعنى تمامًا عندما تتحدث عن "الإنسان"؟. بتحليل التقاطع بين البشر والأشياء، هل تعطى أولوية لدراسة الأسبق "البشر"؟ هل ممكن فى الحقيقة، إذا كان قبلاً، فصل البشر عن غير البشر؟ ألسنا نحن جميعًا كائنات مهجنة الآن؟ وإذا كان كذلك، ماذا يعنى الفاقد من الذات الإنسانية المتميزة بالنسبة للنظرية؟.

ج.أو J.U

أبحث فى كل من "علم اجتماع ما وراء المجتمعات" و"التعقيد العالمى" العديد من الارتباطات المتبادلة بين البشر مع أشياء متنوعة، تتضمن هذه: الإشارات، الآلات، التقنيات، المؤلفات، البيئات، الحيوانات، النباتات، نواتج المخلفات، وهلم جرا. أولاً، فإنه من الصعب إذن التفكير فى الممارسات الإنسانية التى تنفصل بأى طريقة عن تلك العلاقات المتبادلة بمنأى عن العلاقة الارتباطية بين الصلاحيات الإنسانية وصفات وخصائص الأشياء المادية {أستخدم "الأشياء المادية" كمصطلح عام هنا، لكن بطبيعة الحال، كل هذه الأشياء المختلفة لها أنواع مختلفة من الصلاحيات}. ثانيا، يتطلب التفكير فى هذه الارتباطات المتبادلة التفكير فى

العلاقات المحسومة بين البشر وهذه الأشياء ويشتمل توصيف هذه العلاقة الارتباطية فحص تدرج الحواس الشائعة الاستخدام فى العلاقة مع واحد أو أكثر من هذه الأشياء. يجب ملاحظة، بطبيعة الحال، أن ما يسمون غالباً بالبشر معتمدون بالتبادل **Interdependent** فى آن واحد مع شيء واحد أو أكثر. ثالثاً، لهذا فإنه يمكننا التحدث عن أداء النشاط الإنسانى من خلال التوافق مع والتأثير فى هذه الأشياء المختلفة، ولغة التعاملات مع هذه الأشياء هى الطريقة التى وجدتها مثمرة جذا فى توصيف هذه العلاقة الارتباطية. من ثم، فإنه بالنسبة لتطوير علم اجتماعى، أعتقد أنه لا يوجد علم اجتماعى كعلم للاجتماعى المجرد **Purely**. أعتقد أنه ربما ستكون دائمًا هى الحال. إلا أنه بوضوح أدى ظهور عدة أنواع جديدة من الأشياء إلى لفت انتباهنا بصورة لافتة بدرجة أكبر وأود التأكيد بشكل خاص على أهمية أشياء الحركة. تشتمل أنواع الكيانات التى أفكر فيها هنا على آلات متنوعة تنقل البشر حتى يمكنهم الذهاب أبعد، أسرع وأعلى فى الواقع عن ذى قبل. مثلاً، أعتقد أن اختراع السيارة ربما كان أحد التحولات الأكثر غورًا للصلاحيات الإنسانية. القرن العشرين اشتمل على ما أسميه "هجين – السيارة – السائق" والذى حوّل الصلاحيات الإنسانية لإعادة صياغة طبيعة الحركة، حياة المدينة، حياة الأسرة، الارتباطات المتبادلة بين عدد كبير من الممارسات الإنسانية التى يعتقد نمطيًا أنها تُميّز الحياة الاجتماعية، وهلم جرا. وهناك، بطبيعة الحال، تنوع من أنواع أخرى أسميها "الآلات المتنقلة" **Mobile Machines**: من قبل الدرّاجة والقطار، ومؤخرًا الطائرة، السياحة الفضائية، وبعدئذ، بالطبع، تلك الآلات الجديدة غير العادية التى تنقل المعلومات والصور بصورة لحظية تقريبًا والتى تُعيد جُزئيًا إعادة تشكيل البشر.

ن.ج N.G

تميل لاستخدام مصطلحات "الحس" Sense و"التجربـــة" Experience. هـــذه مصطلحات مُشبَّعَة جدًا. هل انتزعت هذه المصطلحات مـــن فلـــسفة كـــانط Kant النقدية، أو بالأحرى من المفكرين الأحدث مثل زيميل Simmel؟ وإلـــى أى مـــدى تغير أساس الحس والتجربة مع حلول "المجتمعات المنهجية"؟.

ج.أو J.U

شىء واحد أنا حريص بصفة خاصة على أن يكون فى الصدارة: إنه طبيعة البشر وحركتهم. أفترض أن تفسير زيميل للمدينة جذب الانتباه إلى ســـمة (طـــابع) حياة المدينة التى تشكلت خلال حركة دائبة غالبًا، أكثر من أى تفسيرات أخرى فى الحقيقة. كما أعتقد أنه مفيد فى نشر بعض هذه الأفكار عن الارتباطات بين الطبيعة والبشر، ليس فقط عند تجوالهم بالمدينة ولكن أيضًا عند حركتهم عبرهـــا وخـــلال الحياة الاجتماعية بصورة أكثر عمومية، خاصة فى نشرهم لتـــشكيلة مـــن الآلات المختلفة. ما تسمح به السيارة من حركة، وترغمنا أيضًا عليهـــا فـــى آن واحـــد، توضح كيف أنها تغير الإحساس بالمدينة بصورة أساسية. يتحقق هـــذا الإحـــساس بحجز العديد من الروائح، الأصوات، والحرارة فى الخارج. عندما يتحرك النـــاس فى الأقفاص الحديدية للحداثة عبر شوارعها. وكذلك بالنسبة لأولئك فى الخـــارج، أولئك غير المقيمين فى هذه الأقفاص الحديدية المشرنقة Cocooned، حيث تجربـــة الشارع باتت مزعجة، ملوثة، خطيرة وغير آمنة بسبب هذه الوحوش عديمة الحياء التى بدلت التجربة الحسية للمدينة.

ن.ج N.G

من خلال مخططك التمهيدى عن "قواعد أكثر حداثة للمنهج السوسيولوجى"، تفترض طريقتين للتعامل مع ظهور الأشكال الاجتماعية الجديدة المهجنة: الأولى، التعامل مع الأشياء على أنها حقائق – والنظر إلى الهيئة (الوكالة) على أنها تنبثق عن التقاطعات المتبادلة بين الأشياء والناس. الثانية، تجسيد تحليل المرء من خلال فحص التكوين الحسى لكل من البشر والأشياء (Urry, 2000: 18). تؤكد هذه الاقتراحات حاجة علم الاجتماع أن يتعامل بجدية مع نظرية الشىء. لكن فيما وراء هذا، كيف يمكن وضع هذه القواعد موضع التنفيذ؟ هل نحن بحاجة إلى إجراءات منهجية ومفاهيم بجانب استعارات جديدة؟ وإذا كان كذلك، ما قد يكون شكله؟.

ج.أو J.U

الشىء الذى شغل تفكيرى مؤخرًا هو صياغة بعض هذه من خلال ما أسميه "الأساليب المتنقلة" **Mobile Methods**. بطريقة ما، فإن أساليب البحث، وإلى حد ما أساليب تطوير النظرية، يجب عليها أن تحاكى (تقلد) أنواع الحراكات التى حاولت القواعد الجديدة للمنهج السوسيولوجى الكشف عنها. يعنى هذا، بصورة أكثر واقعية، تطوير أساليب للبحث الاجتماعى تكون هى نفسها متنقلة. على سبيل المثال، يجب تقريبًا عند دراسة أنماط السفر أن تشتمل بالتأكيد على السفر برفقة الناس، الأشياء، أو التدفقات المعلوماتية أو الثقافية. تستوجب أهمية التوقيتات المختلفة أساليب تحاكى السمة الزمنية للكيانات، العمليات وهكذا دواليك. طريقة أخرى لصياغة هذا تكون بتتبع التدفقات ونرى ما إذا كانت هى أناسًا، أشياءً، أو تدفقًا للمعلومات. إلا أن هذا، بطبيعة الحال، يمثل صعوبة غير عادية لتحقيقه لأن الطرق التى تتدفق بها الأشياء – تتحول ويتم تحويلها كلما انتقلت خلال أنواع مختلفة من الشبكات. لكنه، لا تزال، الرؤية هى: مجموعة من الأساليب المتنقلة تحاكى تحركات الناس، الأشياء، والمعلومات عبر الزمان والمكان.

ن.ج N.G

جانب إضافى لعملك عن العولمة أنه تحليل مفاهيم، واستعارات مختلفة للزمن: الزمن الاجتماعى، الزمن الطبيعى، الزمن الجليدى **Glacial**، الزمن اللحظى (الفورى)، وهلم جرا. تقول باختصار، إن إعادة تشكيل علم الاجتماع يجب أن يضع الزمن فى بؤرة اهتمامه تمامًا (**Urry, 200: 105**)، لكن ما الذى يعنيه هذا بالنسبة للنظرية الاجتماعية؟ كيف تستطيع النظرية (كمحاولة تعرف بأنها بطيئة ومتأنية) أن تساير الأحداث التى تحدث فى الزمن اللحظى (الفورى)؟ هل يجب أن تحاول ذلك، وكيف إذا كان ذلك؟.

ج.أو J.U

لقد حاولت من خلال عدد من الصياغات المختلفة توضيح أن فكرة الزمن الآلى (الأوتوماتيكى) ما هى إلا أسلوب واحد فقط للزمن رغم أنه نظام زمنى قوى وغير عادى. وحقًا يعد ظهور واتساع صلاحية التعامل بالزمن الآلى أمرًا فى الحقيقة له تأثيره غير العادى فى تاريخ الحداثة. لكننى حاولت أن أقترح، كما فعلت بعض كتابات كاستلى **Castells** فى الحقيقة، أنه يوجد تعدد لأوقات (أزمنة) مختلفة، وأن الزمن الآلى ليس النوع الوحيد فقط للزمن. يستطيع الفرد أن ينجذب لاستعارات معينة للزمن ليختبر الخصائص الأكثر أهمية للزمن فى "العالم الاجتماعى". ويوجد اثنان منها تحديدًا أهتم بهما. أولاهما ما أسميه "الزمن اللحظى (الآنى)" **Instantaneous Time**، أو ما يسميه كاستل "زمن اللا زمن" **Timeless Time**. هناك العديد من العمليات على ما يبدو تشتمل على تسارعات **Accelerations** استثنائية للزمن، وكما وصفت من قبل، فالصرف الآلى أو متابعة التدفقات تجد العديد منها يتحرك بمعدلات متسارعة. يمكن للمرء أن يلاحظ هذا فى

السفر إلى الجانب الآخر من العالم، التدفقات عبر الإنترنت، خلال بلايين الشاشات التليفزيونية عبر العالم، وفى التقرير المباشر للأحداث العالمية الرئيسية حيث ينتقل هذا وبصورة لحظية بارعة حقًا كل أنواع الأحداث، العمليات، المعلومات والناس عبر الشاشات أو داخل غرفة المعيشة. ثانيهما، لكن فى نفس تلك اللحظة، فإن علم البيئة والأيكولوجيا قد أظهرا البطء الذى لا يصدق والطبيعة طويلة الأجل للعديد من العمليات الفيزيقية والبيولوجية. أود أن أسمى هذا الزمن الجليدى **Glacial Time**. يبدو أن هذا يميز مجموعة متنوعة تمامًا من العمليات والاستجابات لتلك الأشكال من التغير المتسارع والذى تطور داخل أنواع مختلفة للجماعات والحركات الاجتماعية لهذا أتحدث بصورة متزايدة عن تقاطعات الزمن اللحظى والجليدى – وهو تحليل لهذه العلاقة بدلاً من الزمن الآلى، يبدو هذا حاسمًا لعلم اجتماع مُعاد التشكيل **Reconfigured**. لكن كيف تستطيع النظرية أن تساير أحداث الزمن اللحظى؟ أعتقد أن النظريات، لأنها مدعمة أكاديميًا، لديها صعوبة كبيرة فى المسايرة، تحديدًا لأن نظم التوقيت المتنوعة التى تميز الحياة الأكاديمية وفى الحقيقة عمليات النشر – هذه لا تزال مستندة إلى الزمن الآلى. ويعنى هذا أن النظرية والعمل النظرى غالبًا وبالأحرى فى وجه التيار الجارف **Slipstream**. مثال خاص لهذا قد يكون الفشل النسبى، وحتى وقت قريب جدًا، فى القدرة على التحكم فى وقت الإنترنت وتقييده بقدر كاف وصورة منتظمة فى التفكير حول النظرية الاجتماعية. لكننى أعتقد أن هناك الكثير من الطرق الأخرى التى من خلالها تواجه النظريات وبصورة أكثر عمومية العلم الاجتماعى المقيد بنظم التوقيت والعمليات البنائية التى تميز النظام الجامعى، مشكلات كبيرة. إنها أحيانًا خارج الزمن (انتهى وقتها) أو تركت فى الممر البطىء. أفترض أن هذا أحد أسباب وفرة الصحف الإليكترونية، واتجاه بعض المنظرين الاجتماعيين (مثل أنتونى جيدنز **Anthony Giddeins**) إلى محاولة توضيح وجهات نظرهم من خلال أساليب إعلامية فورية بدرجة أكبر.

ن.ج N.G

هذه الفكرة لتقاطع الزمنين اللحظى (الفورى) والجليدى تعزز عملك عن العولمة، إلا أنه فى استنتاجك لكتاب "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" تقول إن العولمة تشتمل العودة من العالم المنظم "ذى الدولة ذات الطابع البستانى" Gardening State (خاصية للمجتمعات الحديثة) إلى العالم الفوضوى Chaotic World "ذى دولة حارس الطرائد" Gamekeeper State (حيث لم يعد من الممكن التحكم فى الحراكات). هذه النقلة هى موضوع كتابك الأحدث "التعقيد العالمى" Global Complexity الذى يحاول فهم "العالمى" من خلال المفاهيم، الاستعارات، والأفكار المتحركة المستمدة من نظرية التعقيد Complexity Theory. لكن كيف يضيف اتجاه التعقيد إلى تحليل "الاجتماعى". تقول إنه "توجد مجتمعات"، ولكن..... طاقتها المجتمعية قد تحولت لأنهم أصبحوا عناصر داخل أنظمة التعقيد العالمى (Urry, 2002: 106-7). ماذا تعنى بهذا؟.

ج.أو J.U

الشىء الأساسى الذى أحاول توضيحه هو أن التحليل يجب أن يتحول إلى الأنظمة، هذه الأنظمة تتكون من بعض العناصر المتحركة بصورة استثنائية بالإضافة إلى عناصر غير متحركة Immobile. يتميز كل نظام، كما أراه، بتشكيل خاص (نوعى) للمتحرك وغير المتحرك. وبسبب تلك الثوابت (منعدمة الحراك) Immobilities تمتلك تلك الأنظمة خصائص معقدة فى الحقيقة. إذا كانت كل العلاقات حراكية تمامًا، أو، غير حراكية تمامًا، عندئذ، لن يكون هناك تعقيد فى الحقيقة. هذه النظم لن تقنع ببساطة أو بالضرورة بالطاقة المجتمعية Societal Capacity على الرغم من أنه يوجد بوضوح عناصر للأنظمة المجتمعية متضمنة هنا. لقد أصبحت الطاقة المجتمعية متأثرة ومستغرقة بتلك العلاقات أو نظم التعقيد

العالمى. وأبعد من ذلك أن نظم التعقيد العالمى دائمًا تشتمل على توليفة من الفيزيقى والاجتماعى – إنهما مهجنان، متواكبان، ويتضمنان رفضًا للفاصل المميز بين الاجتماعى والفيزيقى، أو الاجتماعى والطبيعة. لهذا، فالعالم الاجتماعى عبارة عن مجموعة من الأنظمة الحية المعقدة التى ليست طبيعية ولا اجتماعية ولكنها مهجنة **Hybrized**، وتظهر خصائص وصفات بارزة.

ن.ج N.G

لهذا، باستخدامك نظرية التعقيد أنت تحاول تنظير العالم الاجتماعى على أنه أنظمة حية ومعقدة ومع هذا تحاول تجاوز تقسيمات منتهية **Outdated** بين الطبيعة والمجتمع، بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية (التأكيد من الأصل:**Urry, 2002: 18**). لكن ماذا أُنجز عن طريق إذابة الفاصل بين "الفيزيقى" و"الاجتماعى"؟.

ج.أو J.U

أحدد هنا ثلاث نقاط منفصلة. أولها: التمييز الفعلى الذى أُسِسَتْ وأُصِّلَتْ عليه تاريخيًا الأكاديمية بغطرسة **Hubris** القرن الثامن عشر أن العالم الاجتماعى منفصل عنه، وأسمى بالنسبة للعالم الفيزيقى وأنه يجب تطوير علوم لهذا العالم الاجتماعى. ثانيها، أن إذابة الفاصل بين الاثنين يُشَجّع تحليلات تلك الأنظمة المهجنة المعقدة – مثل: الإنترنت، الحراك الذاتى **Automobility**، المعلومات، التدفق العالمى لنواتج النفايات، الإرهاب الدولى – التى يبدو العالم الحالى آهلاً بها. ثالثها، هذه المهجنات تتأرجح على حافة النظام **Order** والفوضى **Chaos**، فهى ليست فوضوية **Anarchic** ولا بدون تنظيم، إلا أنها فى نفس الوقت ليست منظمة وتتحرك صوب التوازن **Equilibrium**.

ن.ج N.G

هناك فكرة أساسية مستمدة من نظرية التعقيد؛ إنهـا "التكـرار" Iteration. تقول: "إنه التكرار الذى يعنى أن التغيرات المحلية" المتناهية الصغر The tiniest، يمكن أن تؤدى من خلال بلايين الأفعال المتكررة نتائج غيـر متوقعـة، لا يمكـن التنبؤ بها، فوضوية، على العكس أحيانًا مما اعتقد الوكلاء (الوسطاء) أنهـم كـانوا يحاولون الوصول إليه (Urry, 2002: 47)). فيما وراء هذا، يمكن تلخيص ثـلاث أفكار أساسية للتغير المعقد: أولها، لا يوجد تناسـب ضـرورى بـين "الأسـباب" و"النتائج" للأحداث أو الظواهر. ثانيها، لا يوجـد تكـافؤ ضـرورى بـين الفـرد والمستويات الإحصائية للتحليل. وثالثها، أن التأثيرات الإحصائية أو النظامية ليست محصلة جمع المكونات الفردية معًا. هناك شيء آخر، متـضمن، يعـرف عـادة "بالنشوء" Emergence (Urry, 2002: 24). مثل هذه الأفكار تتعارض مع صياغات بنية الوساطة التى تعزز معظم النظريات القائمة عن التغير الاجتماعى. مع التسليم بهذا، كيف تقترح على علماء الاجتماع دراسة مثل هذه الأشـكال غيـر الخطيـة، المعقدة، للتغير، أو ما قد يسمى "الخصائص الطارئة"، خاصة إذا سـلمنا بالطبيعـة الفوضوية وغير المتوقعة للتكرار؟.

ج.أو J.U

شيء واحد يجب فعله، النظر إلى هذه العلاقات كما تحدث عبـر الـزمن، غالبًا عبر امتدادات طويلة للزمن، وما لها من نتائج عبر مسافات واقعية بـصورة واضحة، ولكن حيثما تظهر التأثيرات تكون بصورة غير متوقعة ولا يُتَنَبأ بها فـى مواقع متنوعة. ليس على المرء بالضرورة أن يتوقع قدرته على فهم هذه العمليات من خلال الأساليب النمطية للبحث. تشتمل بالتأكيد على دراسة طولية، لكنها تتطلب دراسة طولية لا تفترض وجود كيانات ثابتة ذات خصائص متغيرة. الكيانات عبارة

عن مكونات متنوعة للعمليات نفسها وسوف تتحول عبر الوقت خلال هذه العمليات طويلة الأجل المتكررة، بالأحرى كما يصفها آندرو آبووت **Andrew Abbott**. ما هو متضمن هنا إلى درجة ما عبارة عن أنظمة تـلاحظ نفسـها جزئيـاً خـلال مجموعات صغيرة نسبيًا من الأحداث تحدث بنظام معين وذات نتائج طويلة الأجل. أحد المجالات التي أحرص على التفكير فيها بصفة خاصة هـي الـسيارة ونمـط اعتمادية المسار الذي تم إعلانه في التسعينيات **1890**. لعدد غير متوقع إلى حد مـا من الأسباب التي جاء حدوثها بنظام محدد، أصبحت السيارة البترولية هي النظـام السائد، مع أنه من المحتمل أنه في وقتها كانت أقل كفاءة من السيارات التي تـدار بالبخار أو الكهرباء. كانت هناك مبكرًا تأثيرات طارئة، وأمور غير متوقعة قائمة، كما أنها مسألة تتبع التكرارات ذات التأثير بالنسبة لاستقرار نظـام الـسيارة دون تغيير نسبيًا، بينما كل شيء آخر حول محيطها كان يتغير وبسرعة. إنه أمر مثيـر للاهتمام لأنه يؤدي إلى استقرار طويل الأجل حيث استمر نظام الـسيارة، انتـشر، وضاعف نفسه عبر العالم – إنه النموذج الأكثر أهمية لعولمة الصناعة ومجموعـة عالمية من الممارسات الاجتماعية – حتى مع أن أسبابها كانت ضئيلة المدى (مثل السباق الذي نُظّم عام ١٨٩٦ والذي اكتملت فيه سيارتان فقط، إحداهما كانت سيارة تدار بالبترول). كان عامل الوقت **Temporality** حاضرًا للغاية هنا، متضمنًا فـي هذا رفض ما يسمى صياغة البنية والهيئة (الشكل). حيث التركيز بدلاً منـه علـى الأنظمة. هذه الأنظمة يمكن أن يكون لها صفات غير خطية (غير مستقيمة)، نتائج، وتأثيرات عارضة – قد تبرز التأثيرات العارضة خلال تغييـرات واهيـة للغايـة وتكبر خلال عمليات متكررة، وهذه التغيرات الضئيلة يمكـن أن تكـون متناهيـة الصغر تمامًا. إنها تشبه نفس الاتجاه، أو نفس السيارة أو النظام، أو نفس العمليـة السياسية – لكن بطء التغييرات يمكن أن يؤدي إلى صفات عارضة معنوية.

ن.ج N.G

لا يزال يوجد على ما يبدو متسع لفكرة النسق أو النظام ضمن نظرية التعقيد هذه. تقول إن "الأنساق" يُنْظَر إليها عن طريق التعقيد وكأنها على "حافة الفوضى". فيما وراء هذا، "النظام والفوضى يكونان على نحو من التوازن حيث المكونات ليست حبيسة المكان بالكامل ولكن لم تتحلل أيضًا بالكامل فى الفوضى Anarchy. كما أن الفوضى ليست عشوائية فوضوية بالكامل لكن هناك نوعًا من الفوضى المنظمة قائمة داخل كل هذه الأنظمة الديناميكية (Urry, 2002: 22). هل الرأسمالية أحد تلك الأنظمة؟.

ج.أو J.U

هناك بعض الأنظمة المستقرة التى تنشأ لأسباب عارضة ثم يكون لها نتائج عميقة غير نكوصية، وكما قلت فإن اهتمامى بالتحديد فى سمة نظام السيارة. إلا أن هذه الأنظمة لديها توازن غريب بين الفوضى والنظام. فهى ليست منظمة تمامًا، ولا تنسخ نفسها ببساطة، ولا هى فوضوية. أنا أتبع أسلوب إيليا بريجوجين Ilya Prigogine فى جذب الانتباه، ووصف، وتمييز هذه الأنظمة، المتوازنة تقريبًا على حافة سكين، منظمة تقريبًا لكنها كذلك على وشك الانتقال إلى حالة الفوضى. هذه هى وجهة نظرى عمومًا عن سمة الأنظمة الاجتماعية التى تغزو العالم المعاصر: توجد فوضى منظمة داخل النظم الديناميكية. وأود رؤية مجموعة متنوعة لتلك الأنظمة. لا يوجد نظام رأسمالى واحد ولكن يوجد صف من الأنظمة المحكومة بالمبادئ الرأسمالية. وبطريقة ما كان ماركس Marx مُنظّرًا للأنظمة فى بدايته. فقد بين ببراعة كيف أن علاقات الرأسمالية تؤدى إلى زيادات هائلة فى الإنتاجية، النمو، الدخل...إلخ، وصل أيضًا إلى انخفاض معدل الفائدة، مع تناقضات متزايدة، وهكذا دواليك. من ثم، فإنه نسق منظم على حافة الفوضى، وفكرة بريجوجين عن

الفوضى المنظمة تستحوذ تمامًا بطرق عديدة على ما كان يسعى إليه ماركس لوصف العلاقات الرأسمالية ويمكن لكل منها أن يرى من خلال هذه الأنظمة الديناميكية، معتقدًا تمامًا كما بدأ بعض الناس أيضًا الحديث عن تطور أنواع مختلفة من الحراكات الاجتماعية – فالأسلوب الذى نُظِّمتْ به أنظمة المقاومة يتصف كذلك بنفس عمليات الصنع الذاتى، لكن التى يكون فيها النظام أيضًا على حافة الفوضى.

ن.ج N.G

إضافة إلى هذا، تفترض أنه بينما يُعَد العالمى "ذاتى الصنع" إلى حد ما يجب ألا يُنْظَر إلى النظام العالمى ككل على أنه ذاتى الخيال (Urry, 2002: 101) **Autopocitic**. كيف لوجهتى النظر هاتين أن ينسجما معًا؟.

ج.أو J.U

أود مرة أخرى أن أستشهد هنا ببريجوجين فى وصفه للعالم غير المستقيم فى ديناميته على أنه يتكون من جزر تطفو بنظام داخل بحر متزايد الفوضى. تجعل جزر النظام البحر الأكبر أكثر فوضى: هناك العديد من النظم المهجنة تضع ذاتها بنفسها عبر العالم، ومن منطلق أنها عالمية، إلا أنه لا يوجد عمومًا نظام عالمى ذاتى الصنع، ذاتى الخيال.

ن.ج N.G

تتحدث مرة أخرى أيضًا عن "الانسيابات العالمية الكوزموبوليتانية" (Urry, 2002: 133). ماذا تكون هذه؟ وكيف يمكنك أن تستخدم نظرية التعقيد لتفسير ظهور معايير عالمية يمكن عن طريقها تحديد مواقع الأماكن، الثقافات، الناس الأخرى والحكم عليها.

ج.أو J.U

أناقش فى "التعقيد العالمى" مجموعة عريضة من الشبكات العالمية المتكاملة والانسيابات العالمية التى تشكل نفسها عبر العالم كما وصفت تماماً. أحد تلك الانسيابات العالمية ما أسميه "الكونية" أى الكوزموبوليتانية **Cosmopolitanism**، التى تبدو كياناً ذاتى التكوين متزايد النفوذ، وينشر، معايير عالمية معينة وإن تكن بصورة مربكة وغير مؤكدة. تدرجها المتزايد وتأثرها المعقد سوف يُحول كل مجتمع مدنى بصورة غير نكوصية، يُعدل الشروط التى بموجبها، يجتمع، ينتظم، ويُعبأ الفاعلون الاجتماعيون. وكما أنهم يجتمعون، ينتظمون، ويُعبّئون بصورة مختلفة. لهذا فإن ذلك سوف يؤدى إلى ظهور تطبيقات عملية **praxes** معرفية، ممارسات، كيانات كوزموبوليتانية عارضة، وغير مُتنبأ بها. لكن لا يعنى هذا القول، بطبيعة الحال، أن العالم "كوزموبوليتانى" لأن أكثرية هذا، اتفاق عارض للنظام، يتنافس مع، ويتقاطع مع مجموعة عريضة من انسيابات عالمية أخرى.

ن.ج N.G

تحاول فى الصفحات الختامية من "التعقيد العالمى" أن تربط أفكار التعقيد العالمى والكونية (الكوزموبوليتانية) بنظرية الحداثة الانعكاسية. تقول، فى الحقيقة، إن "الشكل الذى يتبناه التحديث الانعكاسى الآن هو التدفق العالمى للكوزموبوليتانية" **(Urry, 2002: 139)**. ما هذا؟.

ج.أو J.U

أقترح أن عمليات التحديث الانعكاسى يجب النظر إليها على أنها تنبثق من التدفق العالمى الطارئ للكونى (الكوزموبوليتانى). توفر الكوزموبوليتانية ترتيبات

لانعكاسية ثقافية ملائمة داخل التعقيدات العالمية الطارئة. هذا التدفق الكوزموبوليتانى يتضمن إعادة جذب سرعة العالمى وأناة (بُطء) الأساس ذى الطبيعة الأنطولوجية (الوجودية). إنها تُحوّل الظروف التى تعمل فيها الشبكات والتدفقات وكذلك ما كان يعرف تاريخيًا على أنه "مجتمعات". ويصاحب هذا، وجود نقلة من المجتمع القومى إلى النفوذ المتزايد للتدفق العالمى الكوزموبوليتانى، أو كما يعبر عنها الآخرون، من الحداثة إلى التحديث الانعكاسى.

ن.ج N.G

أخيرًا، قمت ذات مرة بوصف علم الاجتماع بأنه موضوع طفيلى **Parasitic** ليس له وحدة أساسية أو جوهر خاص به **(Urry, 1995: 33)**. ربما تكون المفاجأة أنك رأيت هذا كسِمَة إيجابية، ليس أقله لأنها رفعت منزلة تخصص يتميز "بالانفتاح والنقص النسبى للهيمنة والضبط" **(Urry, 1995: 34)**. فى "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" عدت إلى هذه النقطة لتقول إن هذا وضع علم الاجتماع فى موقف قوى، لأنه بسبب انفتاحه يمكنه تطوير أجندة عالمية جديدة وعن طريقها يتغلب على فقدان مفهوم الأساس "المجتمع". هل لا تزال متفائلاً؟ وإذا سلمنا، أن نظرية التعقيد تحدد "العلاقة الارتباطية **Connectedness** للعلم بنظام بحثه" **(Urry, 2002: 37)**. كيف ترى عملك من حيث تغييره للنظام الذى يقوم بتحليله؟.

ج.أو J.U

تعقيبًا على ما قلته آنفا، فسوف أجيب على هذا السؤال بطريقة غير مباشرة (ملتوية). فإن الكوزموبوليتانية، جزئيًا، سوف تُعيد تصور كيفية تطور العلم الاجتماعى فى حقبة ما بعد المجتمعى **Post-societal** للتعقيد العالمى. إنها سوف

تؤدى إلى نشر نظريات التعقيد العالمى كأحد أساليب اجتذاب، تمثيل وأداء الترتيب العالمى الجديد ليبقى متوازنًا على حافة الفوضى. وتبدو نظريات التعقيد جـزءًا لا ينفصل عن النظم العالمية الطارئة التى انتابت سكان العالم حاليًا. هل يمكـن لعلـم الاجتماع أن يتواءم مع هذا التدفق؟ لست متأكدًا لكننى بالفعل أعتقد أنهـا الطريقـة لطرح قضية مستقبل علم الاجتماع. إنها، أيضًا ليست مسألة ما هـى الارتباطـات البينية التى يجب أن تتخذها مع النظام، بقدر ما هى إلى أى درجة تلك النظم التـى تنشأ قد تؤدى إلى مفاهيم، نظريات وأساليب بمثابة عناصر مكونة لواحد أو أكثـر من تلك النظم، بدلاً من كونها مكونات للنظم المجتمعية الـسابقة. لهـذا، فالمـسألة ليست كونك متطفلاً بقدر كبير، مع أنها سمة ضرورية لتخصص غير منظم ناجح، إنها بالأحرى القدرة لأن تكون جزءًا من عمليات صنع الذات لأحد أو أكثر من هذه التدفقات العالمية، أو بصفة خاصة ما أسميته "التدفق العالمى الكوزموبوليتانى". علم اجتماع ما بعد المجتمعات والتعقيد العالمى ما هى إلا قطرات صغيرة أُلقيـت فـى أنهار الحوار (الجدل) الذى قد يساعد لنقل نظام علم الاجتماع إلى مستقبل معقد.

REFERENCES

Barber, B. (1996) *Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World.* New York: Ballantine.

Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space.* London: Sage.

Urry, J. (1995) *Consuming Places.* London: Routledge.

Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century.* London: Routledge.

Urry, J. (2002) *Global Complexity.* Cambridge: Polity.

الفصل السابع

ساسكيا ساسن

الحيز المكانى والسلطة

ن.ج N.G

منذ أوائل التسعينيات تناولت مسألة العولمة من عدد من الزوايا المختلفة، وقمت بتحليل، من بين أشياء أخرى، التباينات فى الاقتصاد العالمى، حراك الناس والمال عبر الحدود القومية، اتجاهات وسياسات الهجرة الخارجية والتغيرات العالمية فى قوة الدولة والسيادة السياسية (Sassen, 2000). هذا الكم من العمل على ما يبدو ينتظمه موقف ضمنى أساسى، وتحديدًا هو أن دراسة العولمة يجب أن تتعامل مع الجغرافية الحضرية بصورة جدية، ومن خلال ذلك توضع المدينة (أو شبكات المدينة) فى بؤرة تحليلها.

لكن لماذا تعاملت مع قضية العولمة بهذا الأسلوب؟ ما الذى يمكن أن يستفاد بالتركيز على طبيعة وجغرافية الحيز (المكان) الحضرى، وما يهم علم الاجتماع فى هذا المدخل؟.

س.س S.S

أنت محق فى تأكيد حقيقة أننى حاولت دراسة العولمة من خلال عمليات ذات طابع محلى غالبًا، متنوعة ومحددة بدلاً من تناولها من خلال نظرة شاملة لعمليات العولمة. ومعك الحق أيضًا فى رؤيتك للمدينة على أنها المكان الأساسى الذى داومت على الرجوع إليه فى بحثى. إلا أننى أفضل ألا أقول إننى أضع المدينة فى بؤرة العولمة أو أنها يجب أن تكون فى صلب دراستها.

كل مرحلة تاريخية تجلب معها مخططين إستراتيجيين لديناميات، وعمليات، والأنظمة المؤسسية. فالمدينة اليوم واحدة من تلك إلى جانب غيرها. كما كانت المدينة أيضًا محددًا حاسمًا فى المراحل الأولية، وتحديدًا دول – المدينة فى عصر النهضة والمدن العالمية التى قام برودل **Braudel** بدراستها.

والأكثر عمومية أننا نعرف أنه كانت هناك عمليات اقتصادية عابرة للحدود، وتدفقات لرأس المال، وعمل، وسلع، ومواد خام ومسافرين. وعبر القرون كانت هناك تقلبات ضخمة فى درجة الانفتاح أو الانغلاق للأشكال التنظيمية التى حدثت من خلالها تلك التدفقات. ففى المائة سنة الماضية، جاء نظام ما بين - الدول ليفسح المجال للشكل التنظيمى السائد للتدفقات عبر الحدود، من خلال الدول القومية كعناصره الأساسية.

إن ذلك الوضع الذى تغير بصورة حاسمة منذ أوائل التسعينيات كنتيجة للخصخصة **Privatization**، تقليص القواعد المنظمة **Deregulation**، انفتاح الاقتصاديات القومية أمام الشركات الأجنبية، وتصاعد مشاركة العناصر الاقتصادية القومية فى الأسواق العالمية. من خلال هذا السياق يجب إعادة ترتيب الأقاليم الإستراتيجية المحددة للنظام الجديد. مع التفكك الجزئى أو على الأقل الوهن لما هو قومى كوحدة مكانية كانت الظروف مواتية لصعود وحدات مكانية ومستويات أخرى. من بين هذه: القومى الفرعى **Sub-national**؛ وبصفة خاصة المدن والأقاليم، أقاليم عبر الحدود **Cross-bondes regions** تشتمل على كيانين قوميين فرعيين أو أكثر، وكيانات فوق القومية **Supra-national**؛ أى أسواق عالمية ذات صيغة رقمية **Digitized**، وكتل للتجارة الحرة **Free-trade blocs**. والديناميات والعمليات التى تمت أقلمتها **Territorialized** أو استقرت فى تلك التدريجات المتنوعة يمكن أساسًا أن تكون إقليمية، قومية، وعالمية. هناك تعدد للدوائر العالمية المتخصصة للأنشطة الاقتصادية التى تساهم فى تكوّن تلك المستويات الجديدة وتعزز بظهورها.

وأسلوب العمارة التنظيمى لتلك التدفقات عبر الحدود التى نتجت عن إعادة التدريبات هذه والتفصيلات يختلف بصورة متزايدة عن مثيله فى نظام ما بين - الدول. وتشتمل التمفصلات الأساسية الآن ليس فقط على الدول القومية، ولكن

أيضًا الشركات والأسواق التى تدار عملياتها بسياسات جديدة ومعايير عابرة للحدود التى أوجدتها دول طوعية أو ليست كذلك إلى حد كبير. ومن بين المؤشرات الإمبيريقية على أشكال اللا دولة Non-state للتمفصل ذلك العدد المتزايد للمكتسبات Acquisitions والاندماجات عبر الحدود والشبكات الممتدة للعضويات الأجنبية، الأعداد المتنامية للمراكز المالية التى أصبحت متوحدة مع الأسواق المالية العالمية. ونتيجة لذلك، وغيرها من العمليات، عدد متزايد من الدول اليوم يلعب دورًا هامًا فى ربط اقتصادياتهم القومية مباشرة بالدوائر العالمية. ومع نمو الصفقات من كل الأنواع عبر الحدود، تنمو كذلك الشبكات التى تربط تشكيلات محددة من المدن. لدينا اليوم ما يقرب من أربعين مدينة عالمية من بينها خمس مدن كبرى على القمة (نيويورك، لندن، طوكيو، باريس، فرانكفورت) ومن ثم مستويات عديدة من تلك المدن. ويساهم ذلك بدوره فى تكوين جغرافيات جديدة للتمركز، تربط المدن من خلال شبكات متنوعة متنامية عبر الحدود. استنادًا إلى تلك الصورة الكبرى أرى المدن اليوم كمواقع إستراتيجية.

ن.ج N.G

على ما يبدو أنه من خلال تركيزك على أنساق وشبكات المدن أنك تتجنب مداخل تضع ببساطة "القومى" فى مواجهة "العالمى". على سبيل المثال أنت تتحدث عن المدن فقط كأماكن حيث يمكن للعالمى والمحلى أن يلتقيا، ولكن أيضًا كأماكن يمكن لها، تحت ظروف معينة، أن تنفصل عن كل من الأقاليم والدول القومية (Sassen, 1998) أنت تسمى تلك الأماكن "مدنًا عالمية"، ولكن ماذا يعنى بكلمة عالمى Global هنا؟ هل ترى العولمة Globalization كتحرك نحو تركز القوى أو الخدمات الاقتصادية فى مدن أساسية (مثل: لندن، نيويورك، طوكيو) أو كعملية اتساع مكانى لأشكال اقتصادية وسياسية محددة عبر العالم أو كليهما؟ ببساطة، هل تشتمل العولمة على عمليات تمركز وانتشار؟

س.س S.S

في الحقيقة، التركيز على المدن بالفعل يجبرني على رؤية العالمي **Global** على أنه ليس ببساطة ذلك الذى يعمل خارج القومي **National**، وبهذا المعنى أرى أيضًا كلاً من العالمي والقومي كمجالين غير حصريي التبادل. فالمدينة العالمية بيئة كثيفة تؤصل **Endognizes** العالمي وترشحه من خلال إبداعات وأنظمة قومية ومؤسسية.

كما يساعد على وضوح رؤية المكونات العالمية الداخلية (القومية) للاقتصاد وبصفة خاصة تصورات الجماعات المختلفة. ودراسة العولمة بهذا الأسلوب يعني القدرة على أن تنهمك في توصيفات وفيرة وإجراء بحث إمبيريقي في مواقع معينة بدلاً من أن تضع نفسك كمشاهد عالمي. والآن وقد عشت ذلك لفترة يمكنني أن أرى أنه مهما كان الذى أدرسه، فبعد الخمس عشرة سنة الماضية أو يزيد انجذبت نحو تلك البيئات الكثيفة حيث الإحساس كأنها مائة سنة من التنقيب.

أما فيما يتعلق بالعنصر الثاني من سؤالك - ما أعنيه بالعالمي والعولمة باستخدام هذا المدخل - أنها بمثابة تميز محبب إليّ جلب لي عناءً كبيرًا وخاصة عندما بدأت هذا العمل.

دعني أبدأ بطرح السؤال: ما الذى نحاول أن نسميه بكلمة عولمة **Globalization**؟ من خلال مطالعتي للشواهد أنها في الحقيقة مجموعتان متميزتان من الديناميات. إحداهما تشتمل على تشكيل منظمات وعمليات عالمية بصورة واضحة، مثل: منظمة التجارة العالمية **W.T.O**، أسواق المال العالمية الكوزموبوليتانية (الوطنية العالمية) الجديدة **New Cosmopolitanism**، محاكم جرائم الحرب **W.C.T**، الممارسات والأشكال التنظيمية التي تعمل من خلالها تلك الديناميات تتكون مما يمكن تصوره كمعايير عالمية بصورة نموذجية. إنها منظمات

عالمية بصورة رسمية، بعضها يتمتع أكثر بالمؤسسية (مثل: W.T.O-W.C.T) عن غيره (العالمية الجديدة). إلا أنها لا تزال تعرف بأنها عالمية مهما كان عملها مخصصًا وقوميًا.

المجموعة الثانية من العمليات والتى أتصورها جزءًا من العولمة لا تُدرج بالضرورة على المستوى العالمى بنفس الطريقة ولا زلت أراها جزءًا من العولمة تحدث فى عمق المجالات الإقليمية والمؤسسية التى أقيمت على أسس قومية بدرجة كبيرة عبر عدة مئات من السنين الماضية. برغم ذلك وعلى أية حال فى كثير من أنحاء العالم وما يجعل تلك العمليات جزءًا من العولمة رغم وجودها القومى، فى مواقع قومية فرعية أنها تشتمل على شبكات عابرة للحدود وتشكيلات تربط أو تمفصل عمليات وفاعلين على المستوى المحلى أو القومى. وأُضمّن من تلك العمليات شبكات الأنشطة عابرة الحدود المرتبطة بأجندة عالمية صريحة أو ضمنية من النضالات محلية الطابع كما هو الحال مع العديد من المنظمات البيئية وحقوق الإنسان. ومن الجوانب المحددة لعمل الدول، مثلاً، سياسات نقدية ومالية معينة أساسية لقيام أسواق عالمية والتى نُفذتْ فى عدد متزايد من الدول، استخدام أدوات حقوق الإنسان العالمية فى المحاكم القومية، أشكال محلية للسياسات والتصورات العالمية التى تظل مرتبطة أو مركزة بعمق على قضايا ونزاعات ذات صبغة محلية، لا تزال جزءًا من شبكات عالمية جانبية **Lateral** تتضمن العديد من تلك الأنشطة الأخرى المغرقة فى المحلية والتحدى الخاص بعملية تحديد تلك العمليات والفاعلين كجزء من العولمة هو الحاجة إلى حل شفرة بعضها ما زال يُمَارَس ويقدم على أنه قومى على الأقل.

فيما قمت به أردت خصيصًا التركيز على تلك الأنواع من الممارسات والديناميات وأصررت على تصويرها كذلك على أنها مُكوّن أساسى للعولمة على الرغم من أننا لا نقرها هكذا. وعندما تركز العلوم الاجتماعية على العولمة، لا

يزال التعمق الأكاديمى فيها بصورة كافية نادرًا، يكون نمطيًا وليس على تلك الممارسات والديناميات ولكن فى المقابل على المستوى العالمى الواضح ذاته. وعلى الرغم مما قدمته العلوم الاجتماعية من مساهمات لدراسة المستوى العالمى الواضح بذاته بترسيخ حقيقة العولمات المتعددة، بعض منها فقط يقابل العولمة الليبرالية الجديدة الاقتصادية المشتركة، ولا يزال يبقى الكثير للقيام به. على الأقل بعض هذا العمل يستوجب التمييز بين:

(أ) التدرجات المتنوعة التى تُكوّنها العمليات العالمية بدءًا من فوق القومية Supra-national والعالمية إلى القومية الفرعية.

(ب) المحتويات النوعية والمواقع المؤسسية للعولمة متعددة التدرجات Multiscales.

لقد ساهمت الجغرافيا اليوم أكثر من أى من العلوم الاجتماعية، بدرجة كبيرة نحو إقامة مقياس Scale يُسلِّم بالبعد التاريخى للمعايير ويقاوم تجسيد المعيار القومى الموجود هكذا فى معظم العلوم الاجتماعية (انظر: Sassen, 2000).

يشير كل هذا إلى أن ما أعنيه بالعالمى Global ليس فقط إضافة أشكال معينة للعالم ولكن أيضًا إعادة ترتيب مواقع ما أقمناه ومارسناه تاريخيًا كمحلى وقومى أبعد من ذلك، إن إعادة تحديد الواقع تلك تحدث بطرق عديدة مختلفة وفى عدد متزايد من المجالات: اقتصادية، وسياسية، وثقافية ومثالية.

والآن إلى القضية الختامية التى أثرتها فى سؤالك: فكرة التعارض (الموجودة فعلاً فى عملى حقيقة) بأن العولمة تشتمل على كل من التمركز Centralization والانتشار (التشتت) Dispersal، تلك الدينامية تصب فى صلب الكيفية التى تصورت بها المدن العالمية. أحد فرضياتى النظرية الأساسية فى نموذجى النظرى للمدينة العالمية أنه كلما اتسعت دائرة وانتشار مكاتب الشركة، المصانع، منافذ الخدمة، أصبحت مهام الإدارة المركزية أكثر تعقيدًا ونفوذًا. عندما

يتحول القطاع إلى العالمية ويندمج فى أسواق غير محددة ومحفوفة بالمخاطر، فإن ضغوط وتعقد تلك المهام تتمثل فى حاجة تلك الشركات لشراء بعض هـذه المهـام من شركات خدمة متخصصة. والأخيرة بحاجة إلى العمل بكثافـة، وفـى بيئـات متنوعة هى أيضًا نقاط التقاء حيث تلتقى عندها العديد من دوائر المعلومات العالمية المنتجة لقيمة مضافة فى صورة معرفة، فهم وتَبصُّر أفضل، المدن العالميـة هـى تلك البيئات. والباعث الأساسى هو أنه كلما كانت عمليات الشركة أكثـر عالميـة، تعرضت معها المركزية أكثر للتكتلات الاقتصادية. والوضع الأساسى هو أن تكون الشركة شركة متكاملة تسعى لمواصلة التحكم ومركزية تخصيص العائد بدلاً مـن توزيع التحكم والعائد على التوازى لمهام الإنتاج والخدمة.

ن.ج N.G

فى تمهيدك للطبعة الثانيـة مـن المدينـة العالميـة **The Global City (Sassen, 2001)** تحدثت عن إطار تصورى جديد لدراسة العولمة. هل يعنـى ذلك الحاجة إلى منهجية سوسيولوجية جديدة لدراسة تلك الأشكال العالميـة؟ إذا كان كذلك، ما الذى يجب أن تكون عليه تلك المنهجية؟

س.س S.S

نعم، إنها تعنى بالنسبة لى أننا بحاجة إلى تصميمات تصورية جديدة، إلا أنها لا تعنى أنه يجب أن نلقى بكل أساليب البحث والبيانات القائمة عبر النافـذة. إننـى أستخدم مصطلح "تصميم تـصورى" **Conceptual Architecture** بحـرص: إنـه منطق تنظيمى يمكن له أن يُكَيف العديد من العناصر المتنوعة التى تعمـل علـى مستويات مختلفة (مثلاً: بيانات عن أنشطة دينامية متنوعـة ذات صـبغة محليـة وأخرى محلية جلية بذاتها) دون أن نفقد التقارب التحليلى (الاحتفاظ باليسير علـى الأقل من هذا التقارب).

فدراسة ما هو عالمى إذن يستلزم ليس فقط التركيز على ما هو عالمى المستوى بوضوح، ولكن أيضًا التركيز على الممارسات والأوضاع ذات المستوى المحلى المتمفصلة مع الديناميات العالمية، والتركيز على تضاعف الارتباطات عبر الحدود بين مختلف المستويات المحلية. وأبعد من ذلك تستلزم التسليم بأن العديد من ديناميات المستوى العالمى، مثل سوق رأس المال العالمى، مقيدة جزئيًا بالفعل بمواقع قومية فرعية **Sub-national** وتتحرك بين ممارسات وأشكال تنظيمية ذات مستويات متنوعة، فسوق رأس المال العالمى، مثلاً، يتكون عبر كل من أسواق إليكترونية ذات مدى عالمى وأوضاع مغرقة فى المحلية، أى مراكز مالية.

إن التركيز على مثل تلك العمليات والديناميات للعولمة القائمة على أساس قومى فرعى يتطلب أساليب منهجية وتنظيرات لا تنطوى فقط على المعايير العالمية ولكن أيضًا المعايير القومية الفرعية كمكونات للعمليات العالمية، ومن ثم تُقوِّض التدرجات الأقدم للقياس وتصورات ما يتداخل معها من قياسات. إن دراسة العمليات العالمية والظروف المصاحبة على المستوى القومى الفرعى لها بعض ما يميزها عن دراسات ديناميات المستوى العالمى إلا أنها تفرض تحديات معينة. حيث تجعل من الممكن استخدام أساليب بحث متميزة بين كمية وكيفية، فى دراسة العولمة. كما تمكننا من الربط بين قواعد البيانات الغنية على المستويين القومى والفرعى بالإضافة إلى أنواع متخصصة من الدراسة، مثال ذلك دراسات المنطقة **Area Studies**، كلا النوعين من الدراسات، مع هذا، بحاجة إلى أن تُكيَّف فى تصميمات تصورية ليست تمامًا كتلك التى يتمسك بها الباحثون الذين أوجدوا تلك الأساليب البحثية ومجموعات البيانات، حيث إن أعمالهم فى معظمها ذات صلة ضئيلة بالعولمة.

إن المهمة الرئيسية التى نواجهها هى فك شفرة جوانب محددة لما زال يُعبَّر عنه ويُمَارس على أنه قومى **National** والذى قد يكون ابتعد عما كان يُعَد أو يوصف تاريخيًا على أنه قومى. هذا بطرق عديدة منطق للبحث والتنظير قائم فى

دراسات المدينة العالمية. إلا أن هناك فرقًا: نحن أصبحنا اليوم نعتــرف ونُرَمِّــز تنوعًا من المكونات فى المدن العالمية كجزء من العالمى. هناك مدى أوســع مــن الحالات والديناميات التى لا تزال تشفر ويعبر عنها على أنها محلية وقومية. إنــه يجب التمييز بينها وبين ما نعرفه الآن كمكونات للمدينة العالمية. ففــى مــشروعى البحثى الحالى أُركِّز على الكيفية التى يتحقق بها كل هذا فى المجال السياسى.

ن.ج N.G

جانب كبير من كتابــك "المدينــة العالميــة" (Sassen, 2001: 197-235) ينصب على "النظام الاجتماعى للمدينة العالمية". لكن ما الــذى تعنيــه بكلمــة "اجتماعى" Social هنا؟ هل هناك علاقة بين الاجتماعى والمجتمــع؟ أو بــين المجتمعات والدول القومية؟ أو هل ظهور المدن العالمية إشارة إلى ميلاد أشكال اجتماعية جديدة عابرة 'القومية؟.

س.س S.S

دعنى أجيب على سؤالك عن القضية الخاصة بالأشكال الاجتماعية فى سياق السؤال الذى أثرته حول النظام الاجتماعى للمدينة العالمية. أنت تسأل عما إذا كان عملى يشير إلى الحاجة إلى أساليب منهجية سوسيولوجية جديدة لتحليــل الأشــكال الاجتماعية، وماذا إذا كانت المدينة العالمية تُعَد إيذانًا بظهــور أشــكال اجتماعيــة جديدة عابرة للقومية؟. إجابتى هى: نعم ولا. أولاً: فيما يتعلــق بالمنهجيــة. نعــم، بالمعنى الذى تكلمت فيه من قبل عن الحاجة إلى بناءات تصورية جديــدة لدراســة جانب من ذلك، بما فى هذا الأشكال الاجتماعية. لا، بمعنى ألاّ يكون كل شــىء - أساليب البحث ومجموعات البيانات - جديدًا فى المقابل، فإن تصميم تلــك الأطــر التصويرية الجديدة يسمح لنا باستخدام أساليب بحثية ومجموعات بيانــات أســفرت عنها تساؤلات مختلفة فى العقل، وليس فقط فى مجال علم الاجتماع.

ثانيًا: فيما يتعلق بظهور أنواع جديدة للأشكال الاجتماعية عابرة القومية. حقًا أعتقد أننا نرى هذه. فالمدينة العالمية هى نموذج نوعى بالفعل للموقع بالنسبة لتلك العمليات. إنها توصل الديناميات العالمية التى تُحوِّل الانحيازات الاجتماعية القائمة. حتى أنها تُعين قليل الحيلة على تطوير قدراته الذاتية وإستراتيجيات عابرة للقومية. غالبًا ما يكون هذا التمكين فى بؤرة الشعور **Prise De Conscience**.

ما أعنيه هنا ليس دائمًا شكلاً اجتماعيًا جديدًا فى حد ذاته ولكن فى المقابل تعديلاً موضعيًا استبطانيًا، ذاتيًا لممارسة اجتماعية أو حالة قديمة فى إطار عابر للقومية فالأسر المعيشية المهاجرة عابرة للقومية، وحتى المجتمعات المحلية ربما تكون تجسيدًا لذلك. ومع ذلك فهناك أشكال اجتماعية جديدة أيضًا، والمثال المألوف بدرجة كبيرة هو تلك النخب عابرة القومية الجديدة فى مختلف المهن **Professions** من المحاسبين إلى القائمين على الفن – فالمحاسبون على ما يبدو مبدعون شأنهم فى ذلك شأن أمناء المتاحف. وتوجد كذلك أشكال اجتماعية قد تبدو لها علاقة بالعولمة إلا أنها فى الحقيقة تنفصل معها بعمق، حتى رغم توسطها من خلال تنوع من الديناميات المحلية، مثال ذلك سوق العقار، هذه ليست عابرة للقومية فى حد ذاتها ولكنها أشكال اجتماعية جديدة ذات صلة بالعولمة. فمثلاً أنا أفسر النمو الشاسع للتشرد وتركيبته المتحولة فى المدن العالمية على أنه بمثابة شكل اجتماعى جديد. لطالما كان لدينا تشرد، إلا أنه كان يتشكل من خلال أشكال اجتماعية مختلفة. اليوم، فى المدن العالمية الرئيسية فإنه يرتبط بعمق بالحاجة إلى فاعلين عالميين لتطوير الفضاء الحضرى بأساليب ومساحات استوعبت إحلالاً واسع النطاق للسكان محدودى الدخل. ومن ثم فإنه بالنسبة للتركيبة الاجتماعية للتشرد نرى عائلات أكثر، نساء وأطفالاً أكثر، ويبدو ذلك بوضوح فى لندن، ونيويورك، فى طوكيو الأعداد أصغر بكثير وهى إلى حد كبير من الرجال والنساء كبار السن.

هنا حيثما تكون المدينة بمثابة العدسات القوية التى من خلالها يمكن أن تُبحث العولمة بصورة واقعية ملموسة، فيما يحدث على الأرض، فى عمق ما يزال مجالاً قوميًا. فى بحثى الحالى للجوانب السياسية، أحاول أن أصل إلى ما يجرى على سطح الأرض، ولا يزال يرمز له بشدة بمصطلحات قومية ومن هذا المنطلق لا يتأثر بالمداخل المعيارية لدراسة العولمة ومن خلال مستوى أكثر تنظيرًا يشتمل هذا العمل، أيضًا على توصيف لتشكيل القوى الاجتماعية الجديدة التى تلتقى معًا وتأخذ صورتها الواقعية فى المدن العالمية. من هنا، فتلك المدن هى الأماكن (الفضاءات) التى من خلالها يلتقى رأس المال العالمى المشترك بالواقع ويندمج فى عمليات التكاثر الاجتماعى، بما فى ذلك مدراؤه ومحترفوه. وفى هذا السياق تكون المدينة العالمية هى الموقع الذى ينطلق منه رأس المال العالمى ليُكوّن نفسه كقوة تتنافس مع القوى الاجتماعية الأخرى البارزة فى المدن العالمية – حيث تتشكل الأنواع الجديدة لقوى العمل الحضرى من خلال عمال الأقلية – سواء كانت وطنية أو من المهاجرين.

ن.ج N.G

تستخدم أيضا مصطلح "الجغرافيا الاجتماعية" **(Sassen, 2001: 256-84)**. ماذا يُعنى بهذا المصطلح؟.

س.س S.S

نعم، إلى حد ما أجد مصطلحات مثل الجغرافيا والعمارة مفيدة إلى حد بعيد. أعتقد أنها ذات صلة بحقيقة أن مصطلحًا مثل "البناء الاجتماعى" وهو المصطلح المتوقع لى أن أستخدمه كمتخصص فى علم الاجتماع، أصبح محددا (مصنفًا) نوعًا

ما بدلاً من كونه أداة استكشافية. أحاول، ربما، أن أصل إلى شيء ما يشبه التصنيفات الجوفاء التى لا تُنسَى لبيك **Beck**. فالجغرافيا والعمارة تصنيفات مساعدة لى فى مهمتى لتفسير التفصيلات والأنماط الإمبيريقية. لهذا، فعندما أستخدم الجغرافيا الاجتماعية فى دراسة المدن العالمية فأنا أحقق بهذا أمرين: الأول، فكرة أنه توجد تشكيلات اجتماعية مكانية متعددة ومميزة فى المدنية. فالبيئة المشيدة على نحو معين يمكن أن يقطنها واحد أو أكثر من تلك، على سبيل المثال، وول ستريت **Wall Street**، ليلاً يكون موقعًا لجغرافيا اجتماعية تكونت جزئيًا فى المجتمع المحلى المهاجر لشمال منهاتن، ومختلفة للغاية عن المناطق مرتفعة الدخل من المدينة والضواحى حيث يعيش غالبية أصحاب المهن الاحترافية التى تمثل القمة فى وول ستريت. الثانى، هو أننى أستخدم فكرة الجغرافيا الاجتماعية لتفكيك وبعدئذ إعادة توليف مجموعات من الممارسات المصغرة **Micropractices** وتنميطها المكانى. باختصار، كلاً من هذين الاستخدامين يتيحان لى أن أستخدم شبكة تحليلية دينامية، محددة مكانيًا لاختبار ما يمكن أن أسميه، تشكيلات بنائية.

ن.ج N.G

يبدو أن هذه الجغرافية الاجتماعية وثيقة الصلة بدراسة العولمة الاقتصادية وبصورة أكثر تحديدًا لتعيين التباينات القائمة داخل المدن وفيما بينها. فهل تحديدك للأشكال الاجتماعية العالمية ينتج عن توصيفك لتلك التباينات؟ فعلى سبيل المثال أنت تستخدم مصطلح "طبقة" فى عملك. هل الطبقة مرادفة "للاجتماعى" (كما هى بالنسبة لغالبية المشتغلين بالنظرية الاجتماعية من الماركسيين)؟ وهل هى فئة اقتصادية مهيمنة ناتجة عن استقطاب **Polaization** الدخل؟ أو هل الطبقة هى شيء مختلف عندما تُدرس على مستوى المدينة؟ وهل من الممكن أن نزعم مثل زيجمونت باومان **Z. Bauman** بأننا نشهد ظهور تشكيلات طبقية عالمية جديدة؟.

س.س S.S

هذا ليس بالسؤال الهين بالنسبة لى فعندما أستخدم الطبقة فى "المدينة العالمية" The Global City فأنا أحصل على سمتين على الأقل للطبقة إحداهما، ترتبط بديناميات الطبقة: تلقائية ظهورها فى بيئات متماسكة كثيفة وبمعنى آخر فالطبقة تصبح فاعلة فى ظل ظروف محددة، إنها ببساطة ليست خاصية Attribute، والأكثر من هذا أنها تصبح فاعلة فى العديد من المواقع. المدينة إحداها، المصنع موقع آخر، ونعلم الآن أن المجتمع المحلى العرقى Ethnic أو المهاجر (تكوّن بالهجرة) موقع آخر. فالمدينة العالمية موقع صارخ جدًا اليوم لتفعيل الديناميات الطبقية من خلال هذا النمط من الصياغة التصورية أو الاستخدام للطبقة، لم أتناول إلى حد ما قضية أصل Genesis أو طبيعة الطبقة بالدراسة، ومن ثم فغالبية الجدل يكون بين الصياغات الماركسية والتفسيرات / التحديدات الإمبيريقية غالبًا لعلم الاجتماع الأمريكى بصفة خاصة.

الطبقة بالنسبة لى ليست مجرد فئة اقتصادية ويمكننى القول إنها هكذا قليلاً فى جانب كبير من علم الاجتماع الأمريكى وتستخدم كخاصية مميزة. أنا ضد ذلك حيث أركز على ديناميات الطبقة وتفعيلها. ما أن تقدم تركيزًا واقعيًا معينًا فإن تفعيل الطبقة هو اللحظة التى لا تكون فيها الطبقة فئة محكمة Hermetic مع أنه يوجد تفسيرات كثيرة تحدث قبل أن تصل إلى هناك وما أن تصل تكون الطبقة حدثًا وحالة اجتماعية كثيفة ومعقدة تحتوى على عناصر اقتصادية، مكانية، ذاتية ومثالية. أنا لا أعرف تمامًا فأنت تجعلنى أفكر هنا أين أذهب من هنا إذا كنت من مُنظِّرى الطبقة. هل أنتهى إلى مكان آخر لأن نقطة بدايتى بيئة كثيفة حيث فيها يلتقى بعض أكثر ديناميات عالم اليوم قوة بالأرض وتواجه بعضًا من أكثر الناس حرمانًا من كل أنحاء العالم يوصَفون كعمال؟ إنه لأمر شائق. أنا أعتقد أن الأسلوب

الذى أتعامل به مع الطبقة يؤدى بى إلى التركيز على أو اقتناص تشكيل القوى الاجتماعية فى المدن العالمية. لست متأكدا ما إذا كانت الطبقة كما اعتدناها سوف تحدد بصورة أفضل طبيعة تلك القوى الاجتماعية كما وصفتها بإيجاز آنفا.

ن.ج N.G

أبعد من ذلك ركزت كثيرا على المدن العالمية كمواقع للإنتاج ما بعد الصناعى **Post-Industrial** ببنيتها التحتية للأنشطة، الشركات، الوظائف **(Sassen 1998 XXIII, 2000: 84- 5)** كيف ترتبط تلك المواقع وأشكال الإنتاج بظهور تحالفات طبقية جديدة، "ولم تسمه ممارسة الضبط العالمى"؟

س.س S.S

نعم أنا أؤكد – مرارا وتكرارا، أولا، ربما نقول إن ذلك أمل فى التخلص من أى معارضة هنا – حيث المدن العالمية مواقع إنتاجية. إن مجرد وضعيتها المميزة لتنتج يُعَد كفاءة (مقدرة) **Capability**: مقدرة فى التحكم العالمى فى عمليات الشركات والأسواق العالمية. هذا إذن نموذج مختلف تماما لموقع الإنتاج عن ذلك الذى عادة ما نفكر فيه، وله معنى مختلف عن الفهم الشائع لإنتاج ما بعد الصناعى. ثانيا، هذه الطريقة مختلفة للصياغة التصورية للمستوى الاحترافى للعمل ومخرجاته فالأسلوب المعتاد هو تأكيد المستويات المرتفعة لرأس المال البشرى المتضمن وتأكيد الإنتاج، تلك خدمة عالية التخصص وأود التأكيد على الممارسات المادية المتعددة والموارد البشرية التى بحاجة إلى تجميعها معا لكى تؤدى إلى كفاءة التحكم العالمى. وهذه تشتمل على مجال التكاثر الاجتماعى لكل من مستوى القمة للعمال المحترفين وعمال الخدمة ذوى الأجر المنخفض. بالتوصيفات الجديدة

للطبقة أشير إلى أن إنتاج هذا المُدخَل الحاسم للعولمة الاقتصادية (كفاءة التحكم العالمى) يُوصّف العمال المحترفون، أصحاب رأس المال، ممارسات الضبط. ومكونات التكاثر الاجتماعى والأهواء السياسية التى يتم تعبئتها فى ظل تلك الظروف الجديدة فى صورة تشكيلات اجتماعية – مكانية وسياسية معينة – بهذا المعنى أيضًا تمثل المدينة تلك اللحظة فى العملية المعقدة، الرأسمالية العالمية عندما يتم تفعيل الأخيرة كقوة اجتماعية بدلاً من كونها تجريدًا لسوق إليكترونية.

ن.ج N.G

بعيدًا عن التباينات الطبقية، أشرت أيضًا إلى تفاوتات اقتصادية ضخمة بين الرجال والنساء فى المدن العالمية مثل نيويورك، لندن، طوكيو (انظر: Sassen, 2000: 25) فى كتابك العولمة وعدم قناعاتها **Globalization and its discontents** تبنيت تلك القضية بتلخيص "تحليلات نسوية للاقتصاد العالمى" (Sassen, 1998: 81 –109). وجهة نظرك هنا هى، أولاً، "التبعثر الابتدائى **Incipient** للإقليمية الحصرية للدولة القومية". ثانيًا، التغيرات فى الملكية السياسية التى قد تحدث مع ظهور القانون الدولى. لكن لماذا وقع اختيارك على هاتين القضيتين كطريقة لاستهلال "مجال تحليلى" لاستفسار نسوى نحو العولمة؟ ولماذا اخترت تجنب تحليل الأشكال العالمية للنظام الأبوى **Patriarchy**؟.

س.س S.S

يرجع السبب فى أن أبدأ تحليلى بالقضايا الأشمل عن كيفية إعادة تشكيل القوة الشرعية فى زمن العولمة الاقتصادية، إننى لم أرغب أن تكون البداية بفئات

إمبيريقية أو تحليلية يتم من خلالها عادة دراسة الحالة الخاصة للنساء. التسجيل الإمبيريقى للتفاوتات بين الرجال والنساء جزء من القضية، إلا أننى أزعم أن تلك التفاوتات قائمة فى ظل كل أنواع النظم الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية شديدة التنوع. فأنا مهتم بفهم الظروف الخاصة بالنوع الاجتماعى اليوم، وبدرجة أكثر تحديدًا، الظروف الخاصة المحيطة بالنوع الاجتماعى المتضمنة بالنظام الاقتصادى العالمى الجديد الذى يهيمن عليه التمويل المالى. فالموارد المالية مستبعدة لأبعد ما تتصور من التصنيفات التحليلية للدراسة النسوية. إنه ليس كافيًا قياس التفاوتات المستمرة والاضطهادات طالما كان الهدف فهم كيف تؤدى المرحلة الحالية إلى ذلك، أو على الأقل بعض من تلك المحصلات. والتساؤل فى الحقيقة قد يكون: كيف تقلقل التحولات الحالية الأشكال الأقدم للأبوية وإلى أى مدى تساهم فى اضمحلالها أو إعادة ابتكارها؟ كما أؤكد كيف أن قضية الإنتاج تحديدًا الحاسمة بالنسبة للمدن العالمية - مقدرة التحكم العالمى - تحدد واقع النساء بطرق خاصة جدًا فى تلك القطاعات المعولمة **Globalized**، فى كل من قمة وقاع النظام.

ن.ج N.G

باتخاذك لهذا الموقف فى كتابك "العولمة وعدم قناعتها" يبدو أنك تضع ثقة كبيرة فى قوى القانون الدولى المؤدية إلى الديموقراطية. فأنت على سبيل المثال، تقول إنه ما لم تعد الدولة الملكية ينظر إليها على أنها الممثل الوحيد لشعبها على الساحة الدولية، فإن النساء وغيرهم ممن لا يسيرون فى فلك الدولة يمكنهم الحصول على تمثيل أكبر فى القانون الدولى، يشاركون فى صنع القانون الدولى، وإعطاء معنى جديد للأشكال الأقدم للمشاركة الدولية، مثل العمل المميز للنساء فى جهود السلام الدولية **(Sassen, 1998: 94)** هل ينظر إلى الدولة القومية، إذن، على أنها السبب الرئيسى هنا؟

إذا كان كذلك، لماذا تستمر تلك التفاوتات الضخمة بين الرجال والنساء حتى فى المدن العالمية التى فصلت نفسها عن حدود الدولة القومية؟ وما الدليل علـــى أن القانون الدولى سوف يعمل على مواجهة التفاوتات الاقتــصادية الفعليـــة **de Fecto** بين الرجال والنساء؟.

س.س S.S

عندما أؤكد على التطورات فى القانون الدولى أو على الدساتير الجديدة التى تسمح لأفراد جماعات معينة مثل السكان الأصـــليين، أن يـــذهبوا مباشـــرة إلـــى الملتقيات الدولية للادعاء وتجنب الدولة القومية، أنا لا أفترض بالضرورة أن هـــذا هو الحل للمساواة، إطلاقًا. هناك أمران أحاول أن أوضـــحهما: القـــضية الأكثـــر عمومية هى أن العولمة تُقوّض التدرجات القائمة للقوة، للشرعية، وإقامة الـــدعوى والتى لها صفة رسمية. ومن هذا المنطلق فإنهـــا تـــؤدى إلـــى بـــدايات بلاغيـــة **Rhetorical** وعملية لأنواع جديدة من الفاعلين والادعاءات. وتشتمل هـــذه علـــى تنوع من الفاعلين والادعاءات: من قوميات متعددة **Multinationals** وادعـــاءاتهم الهائلة على مستوى الدول القومية والمدن العالمية إلى السياسات الجديـــدة لإقامـــة الدعوى عن طريق المحرومين **Disadvantaged** وبصفة خاصة فى المدن، حتـــى فى أفضل حالاتها، مثال ذلك، الدولة الكينزية (نـــسبة إلـــى كنـــزى) **Keynesian** بترسيم الاحتواءات **Inclusions**، الصلاحيات **Entitlements**، مما يضفى الرسمية على الاستبعادات **Exclusions**. فعندما تنحو الدول القومية إلى الخصخصة والتخلى عن الضبط فإنها لا تقلل فقط منح الألقاب للمتضمنين، ولكنها أيضًا تتيح الإمكانيات للمستبعدين للبروز كفاعلين سياسيين على مسئوليتهم.

الأمر الثانى، يتعلق بالأدوات التى تُعين على الكفاح من أجل المساواة (وتلك تستوى بالنسبة لكل أنواع الجماعات، وخاصة الشعوب الأصلية التى تستخدم الملتقيات الدولية للادعاء). القانون وحده لا يكفى، ولكنه أحد تلك الأساليب. التجربة الماضية توحى بأن ذلك سوف يستلزم الكفاح والتعبئة لتفعيل القانون لتحقيق المساواة والتمكين.

أما بالنسبة للسؤال عن المدن العالمية حيث تعكس هذا التأثير، وكونها أماكن لتعويض اللا مساواة... إنها لا تعمل تمامًا فى هذا الاتجاه. فالمنطق مختلف، حيث يشير إلى إمكانيات سياسية بدلاً من اللا مساواة المنخفضة. فالمدن العالمية مواقع لتجسيد الاتجاهات الجديدة نحو اللا مساواة بجرعات عالية التركيز، وبهذا المعنى تُعد هذه المدن تقريبًا تجربة طبيعية لذلك. أحد مكونات تلك الاتجاهات نحو اللا مساواة قوة العمل الكبيرة منخفضة الأجر، والتى لم تنل إلا القليل إن وجد، من الصلاحيات فى الماضى، كما أنها مُدَوّلَة ومُؤنثَة بدرجة عالية، واليوم اكتسبت نوعًا من وضوح الرؤية وما أسميه "التواجد" **Presence**، تواجد من أجل القوة ولذاته. أنا أفسر ذلك على أنه بداية لسياسات المستوى الأصغر **Micropolitics** لأنواع جديدة من الأهواء السياسية، وبداية لتشكيل قوة اجتماعية تجد نفسها فى تنافس مع رأس المال العالمى عندما يُفعّل فى تلك المدن.

ن.ج N.G

وتقول كذلك إنه مع ظهور المدن العالمية تأتى إمكانية السياسة عابرة القومى **(Sassen, 1998: XX)** ما الشكل الذى تبدو عليه تلك السياسة؟ أنت تتحدث عن سياسة تتعدى ما وراء سياسة الثقافة رغم أنها جزئيًا على الأقل من يحتمل أن تكون محتواه فيها، ماذا تعنى بذلك؟.

س.س S.S

استمرارًا للإجابة السالفة، فإن تلك الأنواع الجديدة من سياسات المستوى الأصغر والأهواء يمكن أن تكون عابرة القومية. فالأعداد الكبيرة من الناس من كل أنحاء العالم والتى غالبًا ما تقابل بعضها البعض للمرة الأولى فى الشوارع، أماكن العمل، الجيران فى المدن العالمية اليوم، بما فى ذلك تقابل العرقيات المختلطة التى تشغل وظائف عالية الاحتراف (بمعنى أنها مواجهة طبقية) كل هذا يؤدى إلى نوع من اجتياز للحدود القومية **Transnationalism** هناك بمواقعها فى المدينة الواحدة، حيث تُوَصِّل المدينة تجاوز الحدود القومية فى الأنساق الأصغر **Microstructures** للحياة اليومية. نحن نرى اعترافًا صارخًا بالعالمية **Globality** غالبًا فى شكل تسليم بالكفاحات المتكررة والتفاوتات من مدينة لأخرى، اعترافًا تُعينه وسائل الإعلام ووضوح العالمية فى تلك المدن.

بعض هذا يتجاوز ما وراء سياسة الثقافة التى شاهدناها فى أوائل الثمانينيات والتى كانت أقل انغماسًا بدرجة كبيرة فى قضايا العولمة والعالمية. بعضها يتبنى سياسة الثقافة إلى المستوى العالمى وهذه الحالة الأخيرة تتعلق ببعض القضايا المرتبطة بكفاحات ودعاوى المنحرفين جنسيًا من الرجال والنساء **Gays, Lesbians** والمنحرفين لتحقيق دعواهم، فكما يهتم شخص ما بكيفية تشكيل وإعادة تشكيل، قلقلة وتقوية الممارسات الفعلية للمؤسسات الرسمية، أنا أجد أن المدينة وبصفة خاصة مدن اليوم الكبيرة أماكن إستراتيجية حيث تكتسب بعض هذه الديناميات الشرعية وربما أيضًا تحدث من خلالها. ومن هذا المنطلق، تصبح الأماكن الحضرية منتجة لهذه الأشكال للذاتية **Subgectivity** بين المحرومين وتمكنهم من الظهور كقوة اجتماعية. والمدن العالمية فى كل أنحاء العالم تعد الساحة التى من خلالها تأخذ العديد من عمليات العولمة أشكالها المحلية الملموسة. تلك الأشكال ذات الصبغة المحلية إلى حد مقنع هى كل ما يتعلق بالعولمة، ومن ثم فإنها أيضًا مواقع يمكن لبعض الأشكال الجديدة للقوة أن تنشغل بها.

إن ما يحدث اليوم فى المدينة العالمية بالنسبة للممارسات السياسية والذاتية السياسية يختلف تمامًا عما كانت عليه مدينة العصور الوسطى لفيبر **Weber**. ففى مدينة العصور الوسطى نرى عددًا من الممارسات التى خوّلت للمواطنين إقامة أنظمة للتملك وحماية ممتلكاتهم وإجراء مختلف الحصانات من المستبدين من كل الأنواع. ممارسات مواطنة اليوم تتعلق بتحقيق التواجد بواسطة من هم بدون سلطة وسياسة تضمن الحقوق للمدينة. ما يشترك فيه الموقفان هو فكرة أنه من خلال تلك الممارسات تتكون أشكال جديدة للمواطنة وأن المدينة موقع أساسى لهذا النمط من العمل السياسى، وتتحقق، جزئيًا، فى الحقيقة من خلال هذه الديناميات (انظر: **Sassen, 2002**). بعد هذه الحقبة التاريخية الطويلة التى شهدت صعود الدولة القومية ومعايرة ديناميات اقتصادية أساسية على المستوى القومى، مرة أخرى تعد المدينة اليوم مجالاً لديناميات سياسية واقتصادية إستراتيجية.

ن.ج N.G

إضافة إلى ذلك أوجزت فرضية فى "العولمة وعدم قناعتها" مؤداها أن المدن العالمية قد تصبح "مواقع إستراتيجية لمن لا حول لهم **Disempowered** من الفاعلين (**Sassen, 1998: XXI**) كيف يمكن أن تكون هذه الحالة؟".

س.س S.S

إنه تمامًا التواجد المشترك للتمركزات الشديدة لمن لديهم ومن ليست لديهم السلطة هو الذى يمنح المدينة العالمية تلك الصفة السياسية الإستراتيجية. فإذا ما اعتبرنا أن المدن الكبيرة تركز كلاً من القطاعات الرائدة للاقتصاد العالمى والقطاع المتنامى للمحرومين من السكان – المهاجرين، والعديد من النساء المعوذات، والملونين عمومًا، وفى المدن الضخمة للدول النامية حشود من ساكنى الأكواخ،

عندئذ نرى المدن وقد أصبحت ساحة إستراتيجية لسلسلة كاملة مــن الــصراعات والتناقضات. أيضا يمكن أن نعتبر المدن أحد مواقع تناقضات عولمة رأس المــال. ويعود بنا هذا إلى بعض التشكيلات التاريخية الأوليــة حــول قــضايا المواطنــة والكفاحات من أجل الصلاحيات والأدوار البارزة التى تؤديها المدن فــى المجتمــع المدنى. إن مدينة اليوم الكبيرة تبرز كموقع إستراتيجى لتلك الأنواع الجديــدة مــن العمليات، إنها إحدى السلاسل المترابطة حيث يؤدى تشكيل المطالب الجديدة إلــى أشكال واقعية ملموسة حيث يؤدى فقدان القوة على المستوى القومى إلــى إمكانيــة قيام أشكال جديدة للقوة على المستوى القومى الفرعى. والقومى كوعاء للعمليــات الاجتماعية والسلطة يتصدع، هذا الإطار المتصدع يتــيح الإمكانيــات للجغرافيــا السياسية التى تربط المستويات القومية الفرعية مع بعضها البعض، تأتى المدن فى طليعة هذه الجغرافية الجديدة. أحد التساؤلات التى تثيرها هذه، كيف ومــا إذا كنــا نرى أن تشكيل أنواع جديدة من السياسة يتمركز فى تلك المدن؟.

ن.ج N.G

كيف ترتبط رؤيتك هذه للسياسة بعملك عن الهجرة إلى الــداخل والخــارج؟ فى عملك "ضيوف وغرباء" **Geusts and Aliens** ناقشت حقيقة اجتيــاز حــدود القومية لاتخاذ قرار الهجرة إلى الخارج **Immigration** (١٩٩٩: ١٥٦) الغرض الفعلى لمثل هذه السياسة مع ذلك، هو بالتأكيد تدعيم حدود دول قومية معينة. إنــه حقًا ممتع أن كل البيانات التى أوردتها فى ملحق كتابك يعطى تفصيلاً لتدفق الناس بين مختلف الدول. مع افتراض ذلك كيف يتصل عملك عن الهجرة إلــى الخــارج بكتاباتك عن المدن العالمية؟ لأنه بالتأكيد لا تزال المدن العالمية إلى حد مــا تقــع داخل نطاق السلطة الشرعية للدولة أو الإقليم.

س.س S.S

قد نبدأ بملاحظة أن الهجرة إلى الخارج هى أحد تمركـزات **Localizations** العالم، إنها عملية رئيسية يتشكل من خلالها اقتصاد سياسى جديد خارج حدود القومية وإستراتيجيات معيشية خارج أو عبر حدود المحلية. إنها محصورة بالتأكيد فى المدن الرئيسية للآن كغالبية المهاجرين إلى الخارج، فى العالم المتقدم، سواء كانت الولايات المتحدة، واليابان، وأوروبا الغربية، متمركزة فى المدن الرئيسية. إنها فى تـصورى إحدى العمليات المكونة للعولمة اليوم، حتى على الرغم من أنها لا يُعتـرف بهـا أو يُعبّر عنها هكذا فى الإطار العام لحسابات الاقتصاد العالمى.

أما بالنسبة للسؤال الأخير الذى أثرته هنا، حول العلاقة بين عملى عن المدن العالمية وعملى عن الهجرة إلى الخارج يوجد على الأقل رابطتان. فالمدن العالمية تكون بمثابة الوجهات الأساسية للمهاجرين إلى الخارج، مع أنها قد لا تكون دائمـا الوجهة النهائية.

ثانيًا: المدن العالمية بمثابة نماذج خاصة جدًا للبيئات الـسياسية – الثقافيـة **Politico-cultural**. وما يجب أن نخلص إليه هنا، لتحديد مسألة المهـاجرين إلـى المدينة العالمية يتعلق بأهمية المدينة اليوم كموقع لقيام أنواع جديدة من الممارسات السياسية غير الرسمية غالبًا أو أنواع جديدة لموضوعات سياسية مصاغة رسـميًا بصورة غير تامة. والمهاجرون إلى الخارج بما فى ذلك غير المرخص لهم بذلك، يمكنهم المشاركة ويندمجون غالبًا فى هذه الممارسات ويظهـرون بـصورة غيـر رسمية. والمدينة العالمية مكان غير مرتبط بالقومية جزئيًا بالنسبة لكل مـن رأس المال العالمى ولخليط كبير من الجماعات التى إما أنها من المهاجرين أو المواطنين الذين يمثلون الأقلية.

ن.ج N.G

ربما يكون السؤال الخاص بالدولة ذات السيادة **Sovereignty** فى الصدارة. ففى كتابك "فقدان التحكم" **Losing Control (Sassen, 1996)** تتحدث عن ظهور جغرافية جديدة للسلطة **Geography of Power**. ما هى بالضبط تلك الجغرافيا الجديدة؟ وكيف تتغير السلطة ذاتها فى طبيعتها مع ظهور أشكال جديدة للسياسة العالمية؟.

س.س S.S

نحن نرى إعادة تحديد لموقع الدولة داخل مجال أرحب للسلطة، وإعادة تشكيل لما تقوم به الدول. هذا المجال الأرحب للسلطة يتكون جزئياً من خلال تشكيل نظام مؤسسى خاص جديد يتصل بالاقتصاد العالمى، وكذلك أيضا من خلال الأهمية المتنامية لتنوع الأنظمة المؤسسية الأخرى، من الأدوار الجديدة للشبكة الدولية لـ **N.G.O.S** إلى النظام الدولى لحقوق الإنسان.

وغالبًا ما تفسر الحالة المتغيرة للدولة من خلال تناقص القدرات التنظيمية الناتجة عن بعض السياسات الأساسية المرتبطة بالعولمة الاقتصادية: التحرر من التنظيم **Deregulation** لنطاق رحب من الأسواق، القطاعات الاقتصادية، والحدود القومية، وخصخصة شركات القطاع العام. ولكن من استطلاعى للشواهد، هذه الجغرافية الجديدة للسلطة المواجهة للدول تستلزم عملية أبعد تمييزًا بكثير مما توحى به مجرد أفكار عن الانخفاض الشامل لأهمية الدولة. كما تستوجب عملية تحويل للدولة أكثر مما توحى به فكرة الفقدان البسيط للسلطة.

أنا ما زلت أتعامل مع تلك القضايا طيلة السنوات القليلة الماضية. وهى بمثابة مشروعى الجديد منذ بدأت عمل المدينة العالمية. وجهه نظرى ليست أننا

نشهد نهاية الدول، لكن فى المقابل، لم تعد الدول وحدها أو أكثر الوسائط (العوامل) الإستراتيجية أهمية فى النظام المؤسسى العالمى البارز الجديد.

ثانيًا، الدول، بما فيها الدول المهيمنة تعرضت لتحولات عميقة بمعنى أنهـا بدأت تمارس وظيفتها كمقر مؤسسى لإدارة الديناميات القوية للتحرر من الـصبغة القومية **Denationalization** لما كانت ذات مرة أجندات قومية.

يثير هذا تساؤلاً حول ما هو قومى **National** فى العديـد مـن الحكومـات الأساسية للدولة (البنوك المركزية، وزارات المالية، الهيئات التنظيمية المتخصصة) المتصلة بتنفيذ وضبط العولمة الاقتصادية. كما يمكننا إثارة هذا السؤال أيضًا فيمـا يتعلق بالمثول المتنامى للآليات الدولية لحقـوق الإنـسان فـى العمـل الـشرعى والقضائى القومى.

دعنى أدقق ذلك بالتركيز على العولمـة الاقتـصادية. إن إحـدى الـسمات المميزة لهذا النظام المؤسسى الخاص الجديد فى تكوينه (فى معظمه وليس كليـًا) هى قدرته على خصخصة ما كان قبل ذلك عامًا والتخلص من قومية ما كان قـبلاً سلطات وأجندات سياسية قومية. هذه المقدرة على الخصخـصة والـتخلص مـن القومية تستوجب تحولات للدولة القومية وبدرجة أكثر دقة لبعض مكوناتهـا. ومـا يهمنا تحديدًا فى هذا الخصوص أن هذا النظام المؤسسى الجديد له أيـضًا سـلطة معيارية، معيارية جديدة ليست مقيدة بما كان إلى حـد مـا. لا تـزال المعياريـة الرئيسية للعصور الحديثة، مبرر الوجود **Raison d`etat**، فى المقابل تـأتى هـذه المعيارية الجديدة من عالم السلطة الخاصة التى لا تزال تُنصّب نفسها فى المجـال العام، وبفعلها ذلك تساهم فى تخليص ما كان يتشكل تاريخيـًا كأجنـدات للدولـة القومية من تلك القومية.

تكمن الأسس البنائية لوجهة نظرى فى الأشكال الحالية للعولمة الاقتصادية. فالعولمة الاقتصادية، فى تصورى، لا تتوقف فقط على عبور الحدود الجغرافية كما تحددها معايير التجارة والاستثمار الدوليين. إنها تتعلق أيضًا بإعادة تحديد موقع مهام الحوكمة العامة القومية بالنسبة للمجالات الخاصة عبر الحدود القومية، ومع ما يحدث من تطور داخل الدولة القومية - من خلال مرسومات شرعية للسلطات القضائية، الأجهزة التنفيذية - الآليات الضرورية لتكييف الأنواع الجديدة للحقوق، التكليفات لرأس المال العالمى، فيما لا تزال أقاليم قومية أساسًا تحت السيطرة المطلقة لدولهم.

إن مواءمة مصالح الشركات الأجنبية والمستثمرين فى ظل هذه الظروف يستلزم التفاوض **Negotiation**. أسلوب هذا التفاوض يميل فى المرحلة الحالية إلى اتجاه أصفه بأنه تقويض قومية **Denationalizing** العديد من الأنظمة المؤسسية القومية عالية التخصص. فالتوجه نحو تنظيم الجوانب الأساسية للاقتصاد العالمى يجعل من كل من التحولات المعنية داخل الدولة والنظام المؤسسى الجديد المخصخص إجراءات مرحلية وأولية لكنها إستراتيجية. كلاهما له القدرة على إحداث ظروف لها أهميتها للديموقراطية الليبرالية وللبيئة التنظيمية للقانون الدولى من حيث نطاقها وحصريتها. وبهذا المعنى، كلاهما لديه الكفاءة لتغيير نطاق سلطة الدولة والنظام بين الدول، بوصفها المجالات المؤسسية الحاسمة التى يتحقق من خلالها "سيادة القانون" **Rule of Law**.

ن.ج N.G

لقد كتبت أيضًا عن "إليكترونية المكان والسلطة" **Sassen, 1998:** **(177-94** حيث تقول إننا نشهد "تحديدًا مكانيًا للامساواة" **Spatialization of**

Inequality فى كل من البنية التحتية للاتصالات والجغرافيا البارزة في الحيز الإليكترونى ذاته (١٩٩٨: ١٨٢). فهل يعنى هذا أن الحيز الإليكترونى يعكس، إلى حد ما، المجال السياسى الحيز الطبيعى؟ وهل السلطة الرقمية صورة معكوسة للأشكال الأخرى غير الرقمية؟.

س.س S.S

نعم، الحيز الرقمى **Digital Space** تعضده ديناميات السلطة الكبرى والأشكال الثقافية للأنظمة المؤسسية أو المجتمعات الكبرى التى تحيط بها إلا أن السلطة الرقمية ليست هكذا ببساطة صورة معكوسة من هذا العالم. دعنى أدقق ذلك، فتلك الأنواع الجديدة للشبكات والتقنيات متداخلة **Imbricated** بعمق مع الديناميات الأخرى، فى بعض الحالات تكون الـ **I.T's (Integrated Technologies)** التقنيات المتكاملة مجرد اشتقاق، مجرد شكل أدائى **Instrumentality** لتلك الديناميات، وفى حالات أخرى عنصرًا مُكونًا. مع هذا، عندما يساهم التحول إلى الرقمية جزئيا أيضا فى إعادة تدرج مجموعة من العمليات وما ينتج عنها من مضامين للحدود الإقليمية، الأطر التنظيمية القومية، وأخرى غيرها، ونطاق العلاقات بين الدول فى العالم الممتد للعلاقات العابرة للحدود.

الممارسة الواسعة الانتشار بحصر التفسير للقراءة التقنية للقدرات الفنية الجديدة إشكالية حقيقية. مثل هذا التفسير يُحيّد أو يحجب الممارسات والظروف المادية، التقييد المكانى، والبيئات الاجتماعية الكثيفة والتى من داخلها وعبرها تعمل تلك التقنيات. ونتيجة أخرى لتلك القراءة الافتراض بأن هذه التقنية الجديدة سوف تحل بطبيعتها مكان كل التقنيات الأقدم، الأقل كفاءة، أو الأبطأ فى تنفيذ المهام التى تُعَد التقنية الجديدة معها هى الأفضل. نحن نعرف من وجهة النظر التاريخية أن هذا ليس هو الواقع، فمثل هذه القراءات تؤدى أيضا، بصورة تهكمية، إلى الاعتماد

المستمر على التصنيفات التحليلية التى طورت فى ظل ظروف مكانيـــة وتاريخيـــة أخرى، ظروف تسبق الحقبة الرقمية الحالية. ومن ثم فالاتجاه هو فهم ما هو رقمى هكذا ببساطة وبصورة حصرية كرقمى، وما هو غير رقمى (سواء عبرنـــا عنـــه بصورة طبيعية / مادية أو فعلية، والتى تمثل إشكالية رغم فهمها الشائع) على أنـــه هكذا ببساطة وحصريًا غير رقمى. تلك التصورات أو التـــصنيفات تنقـــى صـــيغ تصورية بديلة ومن ثم تحول دون قراءة أكثر تعقيدًا لتقاطع و/ أو تفاعل التحـــول الرقمى **Digitization** مع الاجتماعى، المادى والظروف المحدودة مكانيًا.

يمكننا توضيح ذلك باستخدام أحد التأثيرات الأساسية لتلك التقنيات: الحـــراك المعزز لرأس المال والتحرر المتنامى من المادية **Dematerialization** للأنـــشطة الاقتصادية. حيث كل من الحراك والتخلص من المادية يُنظَر إليهما عـــادة علـــى أنهما مجرد وظائف للتقنيات الجديدة. هذا الفهم يمحو حقيقة أن تحقيق هذه النتيجـــة يتطلب شروطًا مادية متعددة بما فيها الشروط القانونية والبنيـــة التحتيـــة. مـــا أن نعترف بأن الحراك المفرط للأداة، أو تقويض قطعة مادية فعلية من العقار يجب أن يحدث، نكون قد أدخلنا متغيرات غير رقمية فى تحليلنا لمـــا هـــو رقمـــى، أحـــد المضامين بالنسبة للدول فقيرة الموارد أو منظمات فى النظام الـــدولى ذات تنـــوع هائل فى الموارد هو أن تعاملها ببساطة مع تلك التقنيات لا يغير بالضرورة موقعها فى هذا النظام لأن ذلك يحتاج إلى مجموعة كبيرة من الموارد الأخـــرى لتعظـــيم الفوائد الاقتصادية لتلك التقنيات.

فى المقابل، الكثير مما يحدث فى الحيز الإليكترونى يتأثر بعمق بكل مـــن، الثقافات، والممارسات المادية، والأنظمة القانونية، والإبداعات التى تحدث خـــارج الحيز الإليكترونى. والكثير مما نفكر فيه عندما يتعلـــق الأمـــر بمجـــال الفـــضاء الإليكترونى **Cyberspace** لن يكون له أى معنى أو دلالة إذا ما اســـتبعدنا العـــالم الذى يقع خارج هذا المجال الإليكترونى. ومن ثم فإن الكثير من التركيبة الرقميـــة

للأسواق المالية يتأثر بالأجندات التى تحرك التمويل العالمى والتى هى ليست تقنية فى حد ذاتها. فالحيز الرقمى والتحول إلى الرقمية ليسا شروطًا حصرية تقع خارج غير الرقمى. حيث إن الحيز الرقمى منغمس فى التشكيلات الاقتصادية الإبداعيـة، والذاتية، والثقافية، والمجتمعية الكبرى للتجربة المعاشة والأنساق التى نتواجد فيهـا ونعمل من خلالها.

ن.ج N.G

أخيرًا، هل الأشكال الاجتماعية تظهر كلما أصبحت الحياة نفسها أكثر تحولاً إلى الرقمية، أو هل أن التحول إلى الرقمية يضع نهاية ليس فقط لكل التمايزات بين المكان الخاص والعام ولكن لمجرد فكرة ما هو "اجتماعى"؟

س.س S.S

بالنسبة لهذا النوع من التحليل نحن بحاجة لنذهب لأبعد من تـأثيرات تلـك التقنيات على المجتمع، حيث إن التأثيرات ليست إلا أحد الأشكال العديدة للتقـاطع. وفى العلوم الاجتماعية يكون معظم التركيز على التأثيرات، حيث تعمـل التقنيـات الجديدة كمتغير مستقل يتنوع تأثيره على المتغير التابع (منظمة العمل، الممارسات الاجتماعية، مهما كانت الحالة الاجتماعية تحت الدراسـة). إلا أن هنـاك أشـكالاً أخرى للتقاطع بما فى ذلك تشكيل مجالات جديدة (مثلاً، أسواق مالية إليكترونيـة، المحادثات واسعة النطاق على الإنترنت) وتحولات رئيسية فى المجـالات القديمـة (مثل، جراحة أو تصميم بمعاونة الكمبيوتر).

إن فهم وضع شبكة التقنيات المرتكزة على الكمبيوتر وقدراتها من منظور العلم الاجتماعى يتطلب تحاشى التفسير التقنى البحت، والتسليم بـ (أ) التطويـق

بإحكام Embeddedness (ب) النتائج المتغيرة لتلك التقنيات بالنسبة لمختلف الأنظمة الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية. كما يمكنها فى الحقيقة أن تكون مُكوِّنة لديناميات اجتماعية جديدة. إلا أنها يمكن أن تكون أيضًا اشتقاقية أو مجرد مولِّدة لحالات أقدم. الأبعد من ذلك، أن بعض قدراتها مميزة وحصرية على تلك التقنيات، بينما الأخرى تضخم تأثيرات التقنيات الأقدم. ليست المسألة أن ننكر أهمية التقنية ولكن فى المقابل تطوير فئات تحليلية تسمح لنا بدراسة التداخلات المعقدة للتقنية والمجتمع. نحن بحاجة لنذهب إلى ما وراء الفكرة الشائعة جدًا بأن فهم هذا التفاعل يمكن تخفيضه إلى مجرد مسألة التأثيرات، وبصورة أكثر دقة، تأثيرات تلك التقنيات على مجالات معينة أُقيمَتْ كموضوعات للدراسة فى مختلف العلوم الاجتماعية. كما أن هذه التقنيات قد شكلت أنظمة اجتماعية - فنية وممارسات جديدة كاملة. وتعنى أيضًا دراسة الأساليب النوعية المطوقة لتلك التقنيات فى سياقات غالبًا ما تكون متخصصة ومتميزة جدًا. كما تتطلب دراسة الثقافات الوسيطة التى تنظم العلاقة بين هذه التقنيات والمستخدمين أو الأهداف وراء استخدامها. فهذه الثقافات الوسيطة يمكن أن تكون عالية التنوع والتخصص، مثلاً: عندما يكون الهدف الرقابة والضبط فمن المحتمل أن تكون الممارسات والترتيبات المتضمنة فى استخدام الأسواق الإليكترونية أو الالتحاق بمحادثات واسعة النطاق مستندة إلى الكمبيوتر.

يمكننا أن نبدأ بالتسليم لتلك التقنيات الجديدة وما يرتبط بها من ديناميات اتصال ومعلومات متميزة بالتنوع والتخصص. أى أنها من المحتمل أن توجد بأساليب متعارضة وغير متكافئة عبر قطاعات، منفتحة فى سياقات معينة ومن ثم يصعب تعميمها.

إن الطابع المتعارض وغير المتكافئ بتلك التقنيات وما يرتبط بها من أنساق اتصال ومعلومات تشير أيضًا إلى أن هذه التقنيات يجب ألا يُنظَر إليها هكذا

ببساطة كوسيط للمنح. هذه النظرة موجودة فى كثير من التراث، غالبًا بصورة ضمنية، وتقدم تلك التقنيات كوظيفة لاختصاصات الإقليم أو الفاعل - تتراوح بين أقاليم ممنوحة تمامًا، أو ذات قدرة تامة على التعامل مع أولئك الذين لهم تلك المقدرة. فى المقابل يمكننا أن نرى هذه التقنيات أيضًا كوظيفة للأساليب المنطقية الإجرائية للأشكال الاجتماعية مثل الشبكات والأسواق. فالتقنيات مثلاً المرتبطة بالإنترنت، والرقابة الفضائية وبنوك البيانات يمكن أن ترتبط بممارسات وسياسات تعاونية (مثل: إمكانية الدخول عبر الحدود إلى البنية التحتية لتقنية المعلومات **IT**، البيانات، ورأس المال البشرى أو الشفافية الكبرى). أو يمكن توصيلها بالصراع، مثل تطبيقات تقنية المعلومات فى الأمور العسكرية، سياسة الهوية للجماعات العرقية المتورطة فى صراعات عنيفة، السياسات المستمرة للناشطين والتنافس من أجل التفوق الاقتصادى بين الدول.

REFERENCES

Sassen, S. (1996) *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization.* New York: Columbia University Press.

Sassen, S. (1998) *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money.* New York: New Press.

Sassen, S. (1999) *Guests and Aliens.* New York: New Press.

Sassen. S. (2000) *Cities in a World Economy* (2nd ed) (1st ed. 1994). Thousand Oaks. CA: Pine Forge.

Sassen, S. (2001) *The Global City: New York, London, Tokyo* (2nd ed) (1st ed. 1991). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sassen, S. (2002) 'The Repositioning of Citizenship'. *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. 46, pp. 4-25.

Sassen. S. (2003) 'Globalization or Denationalization?', *Review of International Political Economy*, Vol. 10, No. 1, pp. 1-22

الفصل الثامن

أولريش بيـــك

المنعطف الكوزموبوليتانى

ن.ج N.G

فى كتابك "ما هى العولمة؟ What is Globalization" تقول إن العولمة تبدى ارتيابها فى القومية المنهجية Methodological Nationalism لعلم الاجتماع الحديث، تحديدًا الافتراض المسبق أننا نعيش ونتصرف فى فضاءات الدول القومية المنغلقة على ذاتيا وخصوصية مجتمعاتها القومية (Beck, 2000a: 20). كيف تقترح ما يجب أن نبدأ به فى مواجهة هذا التحدى؟ كيف، مثلاً، قد نفهم المجتمع أو الاجتماعى فيما وراء الحدود الإقليمية للدول القومية؟ أو، ببساطة أكثر، كيف تقترح لنا أن نتخلص مما تسميه "المعتقد الإقليمى" Territorial Orthodoxy للنظرية الاجتماعية؟.

أو.ب U.B

دعنا أولاً نعيد تحديد الخلاف الأساسى. تتعلق القومية المنهجية بموقف تكون فيه العلوم الاجتماعية – ليس فقط علم الاجتماع ولكن أيضًا، علم السياسة، القانون، التاريخ، الاقتصاد...إلخ، لا تزال إلى حد ما حبيسة الدول القومية. إنه موقف لا نتحدث فيه عن المجتمع ولكن حول المجتمعات بصيغة الجمع. بعبارة أخرى، هناك على ما يبدو علاقة بديهية للمجتمع بالدولة القومية، لدرجة أن المجتمع يعرف عن طريق الدول القومية. وليس هذا معتقدًا كالعرقية Racism، الانحياز للرجل Sexism، لكنها الطريقة التى يمارس بها العلم الاجتماعى، ينظم ذاته، وينتج بياناته. لا نستطيع الفكاك منها بمجرد تبنى مدخل تنويرى نحو هذا الوضع القائم على القومية، لأننا كعلماء اجتماع مشبعون بالقومية المنهجية حتى النخاع، كل مفاهيمنا الأساسية مرتبطة بها. إذا فكرت فى السلطة، الدولة، الهويات، السياسة، الطبقة، الأسرة، والجيرة ليس فقط نظريًا ولكن أيضًا بالنسبة للبحث

الإمبيريقى، تجد التركيز دائمًا على بناءات أو ديناميات بريطانيا، ألمانيا، فرنسا وهكذا دواليك. يوجد فى أيامنا هذه حوالى ما يقرب من ١٩٨ دولة قومية، ١٩٨ مجتمعًا، ١٩٨ علم اجتماع يركزون على الأقاليم القومية محددة كوحدات للمجتمع! والبحث المقارن لا يزال يفترض سلفًا كذلك هذه الوحدات القومية. وقد نتج عن هذه الطبيعة الوجودية لكل من المجتمع والسياسة إطارًا مرجعيًا يفترض مسبقًا أيضًا التمييز أو التعارض بين القومى والدولى. فالمجتمع ليس هو المجتمع القومى فقط، لأنه فى نفس الوقت ممتد على المستوى الدولى، وأقيم فصل واضح بين ما هو بالداخل وما هو بالخارج، ما هو سياسة داخلية، وما هو سياسة خارجية، ما هو مجتمعنا، هويتنا، وهوية الآخرين بعدئذ. توجد علاقة قوية بين التعارض القومى – الدولى وفكرة العالمية أيضًا. لأنك لو ركزت على مجتمع بعينه وأقمت حجتك على المجتمع بوجه عام، فإنك تنتهى بمساحة محدودة من التجربة ومن ثم قمت بتعميمها على المفهوم الأساسى للمجتمع نفسه. معظم الأدبيات الكلاسيكية تفعل هذا، كما تفعله النظرية السوسيولوجية التى تقوم بالتعميم: حيث تلتقط تجربة تاريخية، بادئ ذى بدء، تجربة أوروبية أو تجربة تقع فى وسط العالم وتستخرج منها مفاهيم عالمية حول المجتمع بوجه عام.

هذ الاتجاه يمكن بل يجب أن ينتقد. كان فى بدايته مثمرًا، حيث كان هذا هو الأسلوب الذى اتبعته نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية، لكن الآن، كيف يجب أن نبدأ؟ هناك اتجاهان يجب أن تأخذهما. الأول، أن تبحث عن أماكن التجربة التى لم تعد حصرية بعد. نحن نعيش عصر التدفق – تدفق رأس المال، التدفق الثقافى، تدفق المعلومات والمخاطر، والتى يعد خطر الإرهاب الأخير فقط حتى الآن فى تطور مجتمع المخاطرة العالمى. الأمر هو نفسه فى الحياة اليومية: يعيش أناس أكثر وأكثر فى مكانين قوميين أو أكثر. وتلك هى النقطة الحاسمة: بالنسبة لهم هناك أكثر وليس أقل – مناطق جديدة للتجربة أكثر، لغات أكثر، تقاليد أكثر،

شكوك وصدامات للثقافة فى سيرة المرء الذاتية، تؤدى بدورها إلى إصلاح التعبير بشكل آخر وتنقيح الهوية والرؤية لكل من الماضى والمسقبل. يوجد حوار مستمر بين حقائق مكتسبة – أدوار، خلفيات تقليدية وتوقعاتها – وإمكانيات خيالية وإدراكية الآن. لكى نفهم هذه الأشكال الحياتية الأكثر تدفقًا، هذه الحقائق عابرة القومية، علينا أن نتغلب على القومية المنهجية. ولكى يتم هذا علينا أن نبدأ من أسفل. يجب أن نكون محددين، نتابع الفاعلين المتشابكين بصورة عبر قومية وفى نفس الوقت نعيد تعريف التصنيفات السوسيولوجية الأساسية وِفْقَ أفق كوزموبوليتانى – وهو ما يسميه فيبر **Weber** توافقًا قيميًا **Wertbeziehung (Value – relevance)**.

كان فيبر يفكر فى أفق القيم القومى – العالمى ("الضوء" الذى يعطى معنى للحقيقة الزمنية). إلاّ أنه بات ضروريًا أن يكون هناك منعطفٌ كوزموبوليتانى مع بداية القرن الواحد والعشرين يقابل المنعطف اللغوى فى السبعينيات. يجب أن نتحول من الأفق، الضوء، المنظور القومى إلى ما يناظره على المستوى الكوزموبوليتانى، وعلينا أن ندرك أن التجربة الأوروبية تواءمت مع أو تعززت بالكثير من التجارب الأخرى كما تعلمنا من خلال نظرية ما بعد الاستعمار. لا يوجد فقط المنظور الأطلنطى أو الغربى ولكن عديد من المنظورات الأخرى التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار. لهذا، فإننى أود أن أضع حدًا بين فكرتى العالمية والكوزموبوليتانية. فكرة العالمية، كما قلت من قبل، تأخذ مضمونًا من مجتمع أو تجربة تاريخية محددة وتحوله إلى نظرية للمجتمع. يصدق هذا بصفة خاصة بالنسبة لعلم الاجتماع الأمريكى، والذى يفترض سلفًا أن العالم الخارجى مثل الولايات المتحدة لكنه أفقر وأقل تمدينًا. لكن الكوزموبوليتانية أو الكونية تكون حينما يتعرض إطار العمل العالمى هذا للنقد من خلفيات تاريخية وتجارب مختلفة.

لا توجد فقط مسارات مختلفة للحداثة – الثورة، الاستعمار، التوسع الاستعماري – ولكن أيضًا حداثات مختلفة، داخل العالم الغربي (النموذج الإسكندنافي، مثلاً) ولكن خارجه كذلك.

لم يعد هناك وضعية لها الأفضلية ينطلق منها تصور مجال المجتمع. ولم يعد هناك وضعية غربية ذات أفضلية أو منظور لما بعد الاستعماري له ما يميزه أيضًا، لكن عدة منظورات عن الحداثة. نحن نعيش في عصر حداثات متشابكة لها وجهات نظر مختلفة في نفس الوقت عن تاريخ ومستقبل الحداثة. إذا أردت استعارة مجازية أو تطورًا موازيًا لهذا، فسوف يكون شيئًا يشبه الانتقال من وجهة نظر نيوتنية **Newtonian** إلى أخرى أينشتانية **Eienstenian**. القومية المنهجية هي إلى حد ما وجهة النظر النيوتنية في العلوم الاجتماعية، بينما المنظور الذي أتطلع إليه أكثر شبهًا بنظرية أينشتين في الاجتماعي والسياسي الذي يعي أن التحديث يتحلل من وينقض أسسه المسلم بها. على سبيل المثال، الفكرة التي تضمنتها كتابات تالكوت بارسونز أن كل مجتمع هو نظام معلق ويحقق توازنه ذاتيًا قد انقضت. يدور علم الاجتماع الأينشتاني حول "ما وراء التغير" – **Metachange**. تغير إحداثيات التغير لتستقر عند سرعات مختلفة ويكون لها تأثيرات مختلفة. ومن ثم – وحسبما يصل إليه مدى رؤيتي – لن يكون هناك أبدًا نظرية رياضية لتطور ما بعد القومي **Post-national** طالما يجب لاتجاهات نظرية مختلفة أن تؤخذ في الاعتبار. يعني هذا أنه يجب علينا إعادة تحديد المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية، وهذا أحد الاتجاهات التي يجب أن نسلكها.

الاتجاه الآخر هو البحث الإمبيريقي. فعندما أتحدث عن التحديث الانعكاسي، فإن هذا المصطلح يستخدم ليعبر عن فضول إمبيريقي جديد. معظم مفاهيمنا مضللة إلى حد ما. دعني أسوق "الأسرة المعيشية" **"Household"** كمثال. فالأسرة المعيشية، مثل الطبقة، الأسرة، الاستهلاك، وهلم جرا، هي إحدى تلك الوحدات

الأساسية التى نحن بحاجة إلى استخراج بيانات عنها. لكن ما هى الأسرة المعيشية فى عصر التدفقات والشبكات؟ رغم بساطة هذا السؤال للغاية فإنه تصعب الإجابة عنه. حيث تجد أشكالاً للمعيشة مستقلة، تعيش معًا، تعيش مستقلة معًا، أطفالى، أطفالك، أطفالنا، طلاق وزواج مرة أخرى. فالموقف معقد جدًا، بصفة خاصة عندما نضع فى الاعتبار "شبكات الأسرة" أيضًا. توجد تحديدات مختلفة كذلك لمن ينتمى للأسرة ومن لا ينتمى لمختلف أعضاء شبكات الأسرة. ولنتكلم بصورة أكثر تنظيمًا، فالأسر المعيشية تتباين جغرافيًا، اجتماعيًا واقتصاديًا ويصعب ضم هذه الأبعاد معًا. أحد المشروعات البحثية التى نجريها فى مركز أبحاث التحديث الانعكاسى فى ميونيخ **Munich** ينصب فى الإجابة عن هذا السؤال وهو كيف نعيد تحديد الأسر المعيشية اليوم. يعطينا عالم الاجتماع الفرنسى كوفمان **(1999)** **Kaufman** فكرة بارعة تمامًا لكيفية إعادة تحديد الأسر المعيشية عن طريق البحث عمن هو القرين **Couple**. فإعادة التحديد هذه لا يمكن أن تحدث بمجرد النظر إلى العلاقات الجنسية أو النظر إلى الزواج. ففكرته فى المقابل هى أن القرين يمكن تحديده باثنين من الناس يشتريان غسالة **Washing machine** لتشغيلها عندئذ يوميًا وشىء ما يشبه تحديدًا اجتماعيًا للموقف من حيث بداية هوية جديدة وهكذا دواليك. هذا مجرد مثال واحد فقط. لكن أود للإجابة عن سؤالك أن أقول هذا: ليس علينا فقط، بادئ ذى بدء، نقد القومية المنهجية وتأثيرها على النظرية والبحث فى العلوم الاجتماعية من حيث المنظور عبر القومى والكوزموبوليتانى. ويكون عمل هذا عن طريق البحث الإمبيريقى فى مجالات مختلفة للكشف عن كيف يُحوِّل الواقع فيما وراء التصنيفات السوسيولوجية ذاته. فكرتى هى أن من أجل علم واقعى، أو ما يسميه فيبر **Wirklichkeitswissenchaft** "واقع العلم" لإعادة تحديد علم الاجتماع العام الذى هو اليوم متكلف **Sophisticated** لكنه مع هذا مستمر فى التعامل مع تصنيفات بلا روح **Zombie Categories**.

ن.ج N.G

جزء من حجتك أنه على علم الاجتماع أن ينتقل للتركيز على تحليل الفضاءات (الأماكن) الاجتماعية عبر القومية الجديدة. لكن ما هي تلك الفضاءات، وكيف تختلف الأشكال الاجتماعية عبر القومية عن تلك التي رأيناها من قبل؟.

أو.ب U.B

لنأخذ على سبيل المثال، مجال وسائل الإعلام. بطبيعة الحال، لا يزال الإطار القومي يسود. إلا أنه، في نفس الوقت فإن صناعات الإعلام والثقافات تتغير بصورة درامية عن طريق إنتاج وإعادة إنتاج كل أنواع الارتباطات عبر القومية، التحولات، المواجهات. ونتيجة لذلك، فإن الولاءات والروابط الثقافية تبدأ في تجاوز الحدود القومية وتحكم الدولة القومية: فمن يستخدمون القنوات عابرة القومية يعيشون هنا وهناك أيضا. ولكن كيف لنا أن نتخيل المهاجرين المتحدثين بالتركية – والألمانية ويعيشون في برلين بينما نضع في الاعتبار سياقاتهم وتطلعاتهم عابرة القومية؟ الاتجاه هو أن تضع الأتراك الألمان أو الألمان الأتراك في أي من الإطارين القوميين، بدلاً من أن تُوجّه وبصفة خاصة تبعية أشكال حياتهم، وعيهم، شبكاتهم وتطلعاتهم، والاختلاف، التحديات، وترى وضعيتهم عابرة القومية. هنا، مرة أخرى تكمن النقطة الأساسية: عندما نتحدث أيضا عن "الثقافات المبعثرة" Diasporic Cultures ما زلنا نجادل وما زلنا في شرك الأفق أو النظرة القومية ونفترض مسبقًا الصورة التخيلية القومية أو معيار أي من الهويات الإقليمية أو القومية. يفسر هذا لماذا يعد علم الاجتماع فاقدًا للحس بشأن الحاجة إلى واقع جديد تتضمن فيه الممارسات اليومية مثل الطهي، الطعام، التحدث، وممارسة الحب ومشاهدة التليفزيون أيضا، مستويات استثنائية للتساند الكوزموبوليتاني.

العولمة لا تتحدث هناك بالخارج ولكن هنا بالداخل. إنها تحــول النـــاس والأماكن من الصميم. من ثم فإن الحديث عن علم اجتماع كوزموبوليتـــانى، لا يعنى، مثلاً، نظرية واليرشتين **Wallerstein** للنظام العالمى الجديـــد، أو علـــم الاجتماع العالمى الذى يحاول تصوير العالم كوحدة كاملة فى الحال. لا يعنـــى إعطاء رؤية مبكرة لوجهة النظر القومية. ولا تعنى أيضًا رؤية جـــون مـــاير **John Myer**. التى تضع بالمثل، المعايير الثقافية العالمية فى صدر الخلاف ثم تحاول أن تكتشف كيفية توزيعها فى كل أنحاء العالم. إنه برنامج بحثى مصقول لكنه يتبنى نوعًا من التوحد كفكرة أساسية للتطور، وهذا اتجاه أنا أعارضه. فى المقابل، توجد حاجة إلى منظور كوزموبوليتانى يرتبط بكل الأماكن أيضًا. ألق مجرد نظرة على جيرتك الحضرية. ألا يوجد أناس أكثر وأكثـــر ذوو ثقافـــات مختلطة يعيشون حياتهم معًا بصورة محلية، لكنهم فى نفس الوقت، دعنا نقول، من الهند، روسيا، تركيا، إلخ؟. هذا ما أعنيـــه: إن المـــستوى الأكبـــر للكـــون المتناغم ذا التنوع الثقافى - والصراع! - فى المجتمع العالمى موجـــود علـــى المستوى الأصغر للكون وفى الريف أيضًا. كوزموبوليتانية مبتذلة تبرز وهـــى مقابلة للقومية المبتذلة تميز الحداثة الأولى (الأكثر وضوحًا فى رفرفة الأعـــلام القومية). الاستعارة المجازية لهذه الكوزموبوليتانيـــة المبتذلـــة هـــى الـــسوبر ماركت. هنا لديك مجموعة عالمية من الأطعمة ووصفات الطهى متاحة بصورة روتينية فى كل بلدة تقريبًا حول العالم. لنكن أكثر تنظيمًا: إن فكـــرة المنظـــور الكوزموبوليتانى ليست فى إقامة تعارض زائف بين القومى وعبر القومى. نحن بحاجة إلى إعادة تصور عبر القومى كجزء لا يتجزأ من التحديد الفعلـــى مـــن جديد للقومى. إنه تغيير القومى أو المحلى من داخله. يعـــد الكوزموبوليتـــانى مفهومـــًا صعبًا، كما أنه عرضى **Symptomatic**؛ بمعنى أننا يجب أن نستخدم مفاهيم وتقاليد عتيقة والتى تؤدى إلى العديد من سوء الفهم لكى نحدد الموقـــف الجديد. ما يجعل من الكوزموبوليتانية مهمة للغاية من منظور العلم الاجتماعى

هو أنها بمثابة مفهوم ما قبل وما بعد القومى فى نفس الوقت. لأنه يوجد على الأقل تقليدان للكوزموبوليتانية فى السياق الأوروبى. المرحلة الكوزموبوليتانية الأولى كانت فى العالم القديم فى الفلسفة الإغريقية التى أعادت تحديد العلاقة بين "نحن" و"هم" فى تصنيفات "بالإضافة إلى" "as well as"، وكذلك تصنيفات لا "هذا ولا ذاك" "Not either as". يوضع كل إنسان حسب الميلاد فى عالمين، مجتمعين محليين: "الكون" Cosmos (ذلك هو العالم)، و"المدينة" Polis (بمعنى دولة المدينة) – ولمزيد من الدقة: الأفراد جذورهم راسخة فى كون واحد لكن فى مدن، أقاليم، عرقيات، متدرجات، أمم، ديانات مختلفة فى نفس الوقت. المرحلة الكوزموبوليتانية الثانية تمثلها تعاليم التنوير فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وظهرت من خلال الجدل الدائر حول كيفية ربط، دمج، تأليف أو تكامل المنظورين القومى والكوزموبوليتانى عن طريق إعطاء أولوية للأخير. ولكن للإيجاز، سوف أعرف الكوزموبوليتانى من خلال استعارة بسيطة: إنها تعنى أن يكون لك جذور واضحة فى نفس الوقت. تعنى ألا تكون ممثلاً عالمياً Global Player، إنها ليست المنظور لمن لهم الحق لكبح استراحات كثير الترحال. إنها راسخة بدلاً من هذا فى الأمور ذات الحساسية والتكافلية التى تنظم إحساس غالبية الناس بالهوية والموقع فى العالم، إنها تعيد تحديد المحلى فى منظور عابر للمحلى Translocal. يعنى هذا دمج المنظورات المحلية، القومية والعالمية فى أُطر مرجعية تصورية خاصة. كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ الكوزموبوليتانية الراسخة – ذات الجذور والأجنحة تنشأ حيثما تنتشر الأفكار، الفلسفات والأخلاقيات العالمية عبر كل مستويات المجتمع تمتزج القيم والالتزامات عالمية الطابع Universalistic والثقافات ذات الخصوصية المحلية Particularistic لتعطى أشكالاً جديدة من كليهما. تعطى أشكالاً جديدة للمحلية Localism المنفتحة لكل العالم.

النتيجة تكون – أو يجب أن تكون – علم اجتماع جديد للمكان. المحلية يجب أن تكتشف من جديد، ولكن ليس – هذا سوء الفهم المشترك التالى – فى شكلها القديم. البنية القديمة للمحلية يجب حوصلتها **to be encapsulated**، ويصبح شكلها الجديد عبارة عن مجموعة من التقاطعات المتراتبة لشبكات عالمية متعددة. بهذه الطريقة يمكنك أن تؤسس علم اجتماع كوزموبوليتانيا على المستوى المحلى، على سبيل المثال، عن طريق مقارنة المحليات. وليحدث هذا سوف يكون عليك أن تبحث عما أسميه "التحول من الداخل إلى الكوزموبوليتانية" **Inner Cosmopolitanization** أو "التحول الكوزموبوليتانى من الداخل" للأماكن، والمدن والشعوب. لا يعنى هذا مجرد معاملة العولمة باعتبارها وجهة نظر إضافية، بمعنى أن لديك الفضاء القومى، ومن ثم علاقة عالمية إضافية لهذا. لأنك إذا كنت حتى تتحدث عن "الترابط المتبادل" **Interconnectedness** كما فعل هذا ببراعة ديفيد هيلد **David Held**؛ لا تزال تضع فى حساباتك الوحدات القومية التى تترابط ببعضها أكثر وأكثر. أعتقد أنه يجب علينا أن نخطو خطوة على الأقل أبعد من هذا لنتحدث عن كيف لهذه الفضاءات القومية أن تتكون (تتحول إلى الكوزموبوليتانية) من الداخل؟. نحن لدينا مؤشرات قليلة تمامًا تمكننا من دراسة (بحث) هذه العملية. لنتناول بعضنا منها: المواطنة المزدوجة **Dual-citizenship** (الأساس الشرعى وتمرس التعامل مع المهاجرين.. إلخ)، تنمية تصدير واستيراد السلع الثقافية، من يتحدث لغات وكم عددها؟، البحث الإعلامى الذى يغطى رموز الكوزموبوليتانية المبتذلة، والقضايا التعليمية (تمثيل الأقليات فى المجالات الاحترافية، الخدمات العامة، الأحزاب السياسية). وكذلك، كم عدد الأقران مزدوجى القومية **Bi-national** فى بلدان معينة؟ وكم عدد الأطفال مزدوجى القومية الذين ينشئون؟ وماذا عن المهاجرين الخارجيين (العابرين للحدود) **Transmigrates**؟ حيث يوجد تحول مهم فى التراث النظرى للهجرة. حيث كانت الهجرة لفترة طويلة تدرس (تبحث) كعملية ترك مكان والذهاب إلى آخر. كان ينظر إلى هذه الأماكن على أنها مرتبطة إلى حد ما. لكن ما زال المهاجر يُنظر إليه على أنه يختفى من مكان ومن ثم

يصل إلى بلد جديد ليصبح جزءًا من ذلك البلد. لكن في أيامنا هذه نجد أن هذين الإمكانين متحدان ليس فقط بطرق شخصية، ولكن في كل أنواع العلاقات الاجتماعية أيضًا. أحد نماذج هذا النوع من الأوضاع الدولية هو الجانب العسكري **Military** من حيث: الأشخاص، المستوى الأعلى لقوات الناتو **NATO** خضع بالفعل تمامًا لهجوم الفيروس الكوزموبوليتاني. معظم الإرساليات الآن عبارة عن مجتمعات كوزموبوليتانية مصغرة **Miniature**، يمتزج ويتعاون فيها الضباط والقوات من كل الدول الأعضاء أكثر مما يحدث في الشركات المتعددة الجنسيات. التدريبات العسكرية واسعة النطاق لم تصبح عبر قومية في أدواتها فحسب ولكن في غاياتها أيضًا. فالهدف الأساسي لمعظم هذه التدريبات هو تحسين وضعية التكامل والتنسيق العسكري الدولي، بعبارة أخرى، لتعزيز التحول إلى عبر القومية العسكرية.

أحد الأشياء التي أجدها ملفتة بشأن المجال العسكري، إذا ما وضعت في منظورها التاريخي، هو كيفية إلقاء الضوء على كم كانت المرحلة القومية من التنظيم الاجتماعي وجيزة تمامًا بالفعل. ففكرة أنه يجب أن تكون الجيوش وطنية، بمعنى أن تكون متجانسة عرقيًا لم يضعه مؤسسو الإمبراطورية أبدًا في اعتبارهم في الماضي. كل الغزاة العظام في التاريخ الغربي، من قيصر إلى نابليون كانوا مؤهلين لهذا فقط باعتمادهم على جيوش متعددة العرقية. يمكن للإمبراطوريات أن تُشيَّد وتُؤمَّن فقط باستغلالها دولاً خارج حدودها الأصلية. إن رغبة روما، في الحقيقة، فتح المجال للحصول على المواطنة عبر دائرة متزايدة للتجنيد العسكري كان عاملاً كبيرًا في جعل انتصاراتهم ممكنة. فعندما نتأمل هذا المشهد الممتد من التاريخ العسكري تجد أن الجيوش متعددة الثقافة كانت هي القاعدة. وهكذا كيف لنا أن نصل إلى الاستثناء الحديث، حيث لا تسود أفكار الأمة، الدولة، والجيش الوطني تفكيرنا العسكري فقط، ولكن تبدو أشبه بحقائق الطبيعة التي لا تتغير أيضًا؟ استنادًا إلى تلك الخلفية التاريخية فإن السؤال الذي يجب أن نطرحه في الواقع هو: ما الذي

جعل الجيوش الوطنية المتجانسة ممكنا؟ ما الشروط الضرورية لكى يتحقق هذا التحول؟ وإذا كانت هذه الشروط لم تعد ملزمة، ربما يجب ألا تفاجأ إذا بدأت جيوشنا ترتد إلى القاعدة التاريخية. يجب علينا أيضًا أن نحتفظ بتلك الخلفية التاريخية فى عقولنا عندما نسمع عن إرسالية كوزموبوليتانية جديدة للجيش فى عالم ما بعد القومية متعدد العرقية، أو تحوله إلى فروسية حروب صليبية جديدة. لم يكن تعدد العرقية **Multiethnicity** غير متوافق أبدًا مع قيام إمبراطورية، كما لم تكن الحروب الصليبية الأصلية نماذج للتسامح. هكذا توجد أسباب مقنعة لماذا التحول الذى نواجهه فى ألمانيا اليوم، من واجب قومى إلى جيش محترف موجه نحو إرساليات حفظ السلام الدولية – عبارة جعلت أورويل **Orwell**(*) يبتسم – يعامل بازدواجية. هذا الاتجاه النقدى مفيد، ويجب أن يكون الاتجاه الذى نتبناه عمومًا نحو التحول إلى الكوزموبوليتانية.

لكن هذا التحول إلى الكوزموبوليتانية ليس بالسيناريو الذى يصبح كل شىء جديد من خلاله. إنه بالأحرى يلقى بأنواع جديدة بالكامل من المخاطر. وأحد هذه المخاطر، أن نفس مفهوم "المجتمع الكوزموبوليتانى" قد يوفر شرعية أيديولوجية فعالة للقوى الاستعمارية لرأس المال والجيش.

ن.ج N.G

كيف يمكن لنا أن نختبر فكرة التحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل على المستوى الإمبيريقى؟.

(*) جورج أورويل Gorge Orwell (١٨٨٣-١٩٤٩): روائى إنجليزى، من أشهر رواياته "مزرعة الحيوان" (المترجم).

تحققت الدراسات الأكثر تعمقًا لهذا الشكل من الكوزموبوليتانية من خلال تحليل المدن العالمية Global cities. حيث يجادل كل من، ساسكيا ساسن Saskia Sassen، مانويل كاستي Manuel Castells، كيفين روبن Kevin Robin، جون إيد John Eade، مارتن البراو Martin Albrow، وكثير غيرهم أنه لا يمكن دراسة المدن من خلال خريطة قومية. لأنها بالأحرى، أماكن حيث الارتباطات المتبادلة (البينية) بين الفضاء العالمي أو الفضاء عبر القومي والفضاء المحلي يمكن دراستها في الواقع. وانطلاقًا من هذا النموذج يمكن أن نستمر لنكتشف كم (عدد) من هذه الفضاءات تحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل. لكن دعني أولاً أوضح قضية على قدر كبير من الأهمية هنا: يجب أن يكون هناك تمييز واضح بين كل من منظوري الفاعل والمشاهد في كل من المنظورين القومي والكوزموبوليتاني. دعني أشرح هذا.

يوجد مجموعة من المعتقدات التي تساوي المجتمع بالخيال القومي، إذا التزم بهذا الفاعلون الاجتماعيون، أسميه منظورًا قوميًا، وإذا التزم به الباحثون الأكاديميون أسميه "منهجية النزعة القومية" (أو المنهجية القومية) Methodological Nationalism. تمييز متواز مع هذا يجب أن يحدث بين المنظور الكوزموبوليتاني (الفاعل Actor)، ومنهجية النزعة القومية (العالم الاجتماعي Social Scientist).

أيًا كان المستوى، فالنقطة الحاسمة هي أن "المنظور القومي" الذي يقنن الفعل الاجتماعي والسياسي لم يعد يصلح كمقدمة منطقية Premise من منظور باحث العلم الاجتماعي – لكي نفهم عمليات إعادة التوجه نحو القومية كذلك عبر العالم نحن بحاجة إلى منهجية كوزموبوليتانية، لأن هذه العمليات يجب أن تفهم كرد فعل للتحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل.

مع هذا، هناك مجال استفهامى مهم يتعلق بما إذا كانت توجد حدود لتحول المجتمعات القومية نحو الكوزموبوليتانية. من ناحية، فقد تم تجريد الفضاء القومى من قوميته، وأصبح مفعمًا بالتجارب الكوزموبوليتانية. ومن ناحية أخرى، لا تزال الحياة الاجتماعية مقيدة بنفس المؤسسات القومية كما كان من قبل (فيما يتعلق بالتعليم، المال، الحقوق السياسية، اللغة، وغالبية مؤسسات المجال العام). بهذه الطرق الحاسمة، ما قد يكون بقاع المستوى الكونى الأصغر **Micro cosm** لا يزال ينقى بطول حدود القومى والدولة. العلاقة بين البناءات القومية والحقائق عبر القومية من ثم مفعمة بالتناقض والاحتمالية. ومن السهل هنا أن تقع فى الخطأ بين اتجاهين مختلفين: يلوح فى أحد الاتجاهات الخطأ الكوزموبوليتانى، وفى الآخر، الخطأ القومى. يعنى الخطأ الكوزموبوليتانى أن تتصرف على الرغم من أن كل شيء قد وصفته بالتحول نحو الكوزموبوليتانية يمكن استنتاجه فى صورة وعى أو فعل، أو بعبارة أخرى، أن تبدأ من الافتراض أن العولمة من داخل الشعوب تؤدى أتوماتيكيًا إلى حساسيات كوزموبوليتانية لدى الناس. بالنظر إليها بصورة واقعية، يكون المقابل، تحديدًا، انبعاث الانعكاسات القومية، هو بمثابة رد الفعل الأكثر احتمالاً. ولكن مع هذا، كل شيء تطرقنا إليه لا يزال يبقى حقيقيا. العديد من الأشياء الحاسمة التى تحدث فى الفضاء القومى لا يمكن تفسيرها بمفردات قومية، أو لا توجد هناك كذلك بصورة واقعية مناسبة. هناك انفصال بين الواقع والإدراك الحسى، لكن بسبب تلك المظاهر وبسبب ردود الأفعال المضادة على المستوى القومى، الفكاك من هذا الخطأ القومى ليس صعبًا فحسب. إنه قد يصبح أصعب أيضًا.

النقطة الأساسية هى أن التحول إلى الكوزموبوليتانية قد يكون حادثًا بصورة جزئية. التحول إلى الكوزموبوليتانية ليس عملية مباشرة حيث يوجد الكثير من المقاومة لها مع ظهور أشكال من إعادة الاتجاه نحو القومية **Renationalization** كرد فعل للعولمة. لكن حتى إذا كان هذا حقًا، فنحن بحاجة إلى منظور

كوزموبوليتانى لتحليل هذا الموقف. مع الحداثة الأولى كان هناك توليفة من المنظور القومى والقومية المنهجية. بينما فى الحداثة الثانية أُنقض هذا ولم نعد على يقين بعد بحجم الواقع الاجتماعى الذى تشيده الديناميات والفاعلون على المستوى القومى. هناك حاجة إلى منظور كوزموبوليتانى لتحليل هذا. بمعنى أننا يجب أن نقيم إطارًا مرجعيًا موجهًا بواسطة الكوزموبوليتانية المنهجية. نحن لا نستطيع ببساطة أن نفكر فى قيام قوميات جديدة فى، لنقل، الحدود البريطانية، السياق الألمانى، لكن يجب أن نراها كرد فعل لعمليات العولمة المستمرة والتحول المستمر إلى الكوزموبوليتانية من الداخل.

ن.ج N.G

هل ترى حاجة إلى منهجية جديدة هنا؟ كيف، على سبيل المثال، يمكن لعلماء الاجتماعى أن يعملوا فيما وراء حدود القومية المنهجية للبحث فى فضاءات عبر قومية للفعل، والمعيشة، والإدراك؟ وما الأساليب التى يمكن أن تُستخدم لتحليل التبعيات الجديدة بين الدول القومية وما تسميه "مجتمعًا عالميًا" **World Society**؟.

أو.ب U.B

توجد جوانب قليلة مختلفة تمامًا لتلك المنهجية. فأنا أتحدث عن الكوزموبوليتانية المنهجية، ويتضمن هذا، كما أشرت بالفعل إعادة تحديد المفاهيم من منظور كوزموبوليتانى. أحاول فى كتابى الأخير **Machat & Gegenmacht im globalen Zeitalter (2002)** (لينشر بالإنجليزية بمعنى السلطة فى العصر العالمى بواسطة السياسة ٢٠٠٤) تحديد السلطة

Herrschaft من جديد والذى يرتبط ببراعة إلى حد كبير بالدولة القومية (يعد عمل فيبر **Weber** مثالاً). بادئ ذى بدء، يجب توسيع مجال هذا المفهوم وندرك أن الاقتصاد العالمى يعد فاعلاً هاما للسلطة على المستوى العالمى. حيث تود المؤسسات عابرة القومية مثل: البنك الدولى، صندوق النقد الدولى...إلخ. إلا أن الحركات المدنية العالمية لها أهميتها كذلك بنفس قدر الحركات غير المدنية العالمية لأشكال عابرة القومية للإرهاب **Terrorism**. أحاول فى عملى الجديد إعادة تحديد فضاءات **Spaces** وإستراتيجيات السلطة ليس فقط بالنسبة للعلاقات القومية والدولية فحسب ولكن أيضا بالنسبة لكل الفاعلين الذين لديهم طرق مختلفة لإعادة تحديد المعايير الأساسية للسلطة العالمية اليوم. وأعتقد أنه يجب أن نواصل فعل هذا بالنسبة للطبقة **Class**، السياسة والأسر المعيشية. لهذا فهناك الكثير الذى يجب القيام به. وثانيا، نحن بحاجة لتنظيم البحث الإمبيريقى فى هذه الأنواع من المجالات. هذا البحث لا يمكن لشخص واحد القيام به ولا على المستوى القومى فقط، ولهذا علينا تنظيم وحدات البحث عبر القومية. اتجاهات نظرية مختلفة ووجهات نظر مختلفة يجب أن تحتوى لكى نكتشف كيفية إعادة تصور السلطات داخل الدول القومية الغربية. تستطيع أن تفعل هذا فى مجالات مختلفة، كما أنه لا ينطبق فقط على مفهوم السلطة ولكن أيضا على مفهوم المخاطر **Risk** كذلك. من الأهمية بمكان أن تنظر إلى موضوع المخاطر العالمية من أبعاد مختلفة على المستوى العالمى مثل المخاطر البيئية، النقدية، أو الإرهابية. اليوم (فى عام ٢٠٠٣) يقاتل الأمريكان العراق فى أول حرب ضد الخطر – إنه خطر الإرهاب عبر الدولى. بالنسبة لى، إنه تداخل غريب نوعا ما بالنسبة للأزمنة – يحاول العودة إلى الوراء لتحقيق الضبط عن طريق الوسائل العسكرية فى عصر الاحتمالات المصطنعة. إنه وفقا لنظريتى، فإنه يجب أن ينتهى إلى نتيجة عكسية: إذ أن عسكرة **Militarization**

العلاقات الدولية هو رد فعل للتهديد الإرهابى المطرد. لكن منطق ومضامين هذه المخاطر يجب بحثها فى سياقات قومية مختلفة لأنها مرتبطة بسياقات قومية ودولية فى نفس الوقت كما أنها تخلط الخارج والداخل فى أشكال جديدة. يجب إجراء البحث فى صورة دراسات حالة ومن خلال أشكال تنظيمية خاصة. نحن نحاول القيام بهذا فى مركز أبحاث التحديث الانعكاسى بميونيخ **Munich**.

ن.ج N.G

فى محاضرتك بمناسبة مئوية المجلة البريطانية لعلم الاجتماع {نُشِرَت بعنوان "المنظور الكوزموبوليتانى" (Beck, 2000b: 79-105)} ادعيت أن المفاهيم الأساسية للتحليل الاجتماعى: الأسرة، والطبقة والدولة القومية انتهت **Outdated** الآن، وهى توجد اليوم كمفاهيم بلا روح **Zombie** فقط. لكن إذا كانت الحال هكذا، فى اعتقادك ما هى فى الواقع أو ما يجب أن تكون عليه المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع؟.

أو.ب U.B

لكى نفهم "ما بعد التغير" **Meta-change** المستمر، قد نحتاج إلى بعض المفاهيم الجديدة، لكن يجب علينا أن نبدأ بتشفير أو إعادة تحديد المفاهيم القائمة. فى المقابل فإنه فى العالم عبر القومى كذلك علينا أن ندرس السياسة والدولة والسلطة وعلينا دراسة التفاوتات الاجتماعية – وفى الحقيقة يبدو أن التفاوتات عبر العالم قد ازدادت – إلاّ أن فكرة فائدة استخدام الطبقة الاجتماعية كوحدة أساسية للتحليل أقل وضوحًا – وعلى نحو استفزازى فقد صُعّدتْ المحاورة بأن الاتجاه نحو الفردية (التفرد) **Individualization** يعد "البناء الاجتماعى" للحداثة الثانية ويفرز نتائج

غير خطية (غير مباشرة). غير محددة ومتناقضة – أحد النتائج هى أن الفقر لم يعد بعد صفة أولئك أصحاب الطبقة العاملة؛ لأن أصحاب الطبقة الوسطى من الشباب، وكبار السن، الأرامل وأصحاب الشهادات التعليمية العالية قد يعيشون الفقر أيضًا. إن العالم الكوزموبوليتانى هو عالم التناقضات الشديدة التى تعيش جنبًا إلى جنب وهو شىء لا تستطيع الطبقة أن تتعامل معه. توجد القلاع بجانب مشاهد من النهاية المحتومة Apocalypse Now – وإذا نظرنا إلى الفقر من منظور عبر قومى نجد أن الفاعلين الذين يعيشون فى فضاءات عبر قومية ينسبون أنفسهم إلى تراثيات قومية وبناءات قومية مختلفة. قد يعيشون فى بريطانيا، مثلاً، كسائق تاكسى بينما يعملون فى نفس الوقت فى نيودلهى أو يرتبطون بأسرهم هناك. ليحدث هذا فإن عليهم أن ينتسبوا أطرًا حصرية للمكانة ويوائمون حياتهم هذه إلى حد ما. إنه لأمر شائق للغاية، تصور كيفية حدوث هذا. لكنك لا تستطيع فهم كيف يعيش سائق تاكسى هندى بريطانى شكلاً للحياة عبر قومى إذا نظرت إلى هذه الحياة من منظور قومى بريطانى فحسب، إذ فى المقابل عليك أن تربط هذا العالم من التجربة والفعل بمكان ووضع فى النظام الطبقى الهندى كذلك. عليك أن تقيم هذه الارتباطات المتبادلة (البينية)، فقد تجد أحكامًا قيمية مختلفة أيضًا، وقد تكون مذهلة تمامًا. لأن الناس الذين يبدون معدمين Underprivileged من منظور قومى يمكن أن يبدوا مختلفين تمامًا من منظور عبر قومى، وقد يفهمون من جانب أسرهم بالهند على أنهم من أصحاب الطبقة المتوسطة. لا يصدق هذا بالنسبة لكل شخص، إلا أنه من المهم أن نكتشف هذه الأوضاع المختلفة. فالمنظور الكوزموبوليتانى عبر القومى يفعل هذا بأن يأخذ فى الاعتبار منظورات قومية مختلفة ويربطها بأوضاع خاصة داخل أو خارج سياقات قومية بعينها. يمكن أن يحدث هذا، مثلاً بالنسبة للاعبين العالميين وبالنسبة للعلاقة بين رأس المال كذلك؛ لأن رأس المال لا يمكن أن يحدد مكانه عبر العالمى بنفس القدر الذى يستطيعه المتعاملون مع رأس المال.

إحدى نقاط النضال الطبقى من منظور ما بعد القومى، إذن، هى كيف يربط الفاعلون أنفسهم بأطر مرجعية قومية مختلفة. فالمشكلة، حينئذ، تكون: ما أنواع الفضاءات المرجعية التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار؟ هذا البحث يجب أن يجرى فى كل أنواع المجالات الحقلية. وقد يتم على مستوى محلى تمامًا. إذا نظرت، مثلاً، إلى لندن، فإنها عبارة عن شبكة من الشبكات عبر القومية. لكن إذا ما استخدمت مصطلحات مثل "هوية" أو "شتات" **Diaspora** أو "هجين" **Hybrid** فسوف تفتقد هذا لأنك تفترض سلفًا بالفعل السيادة لمنظور قومى. فكما أوضح ببراعة كل من آسيو أكوسى **Asu Akosy** وكيفن روبن **Kevin Robin**، على سبيل المثال، فى بحثهما رغبة المهاجرين المتحدثين بالتركية التخلص من كل من الجنسيتين التركية والبريطانية، أو بعبارة أخرى رغبتهم فى الهروب من المنطق الثقافى القومى أو الهوية التى وضعتهم "بين ثقافات" والتى تعنى كونهم بدون جذور، بدون مأوى.. بدون. إنهم لا يريدون نسخ هوية (قومية) معينة ولا الإحساس بنقصهم أو أقل ممن هم أحاديو القومية **Mononationals**. مكانتهم البينية **"Inbetweenness"** تعنى بالنسبة لهم أكبر من هذا – ربما أكبر من كونها عبئًا، وربما أثمن من مجرد أن يكون لهم هوية واحدة. لكن بصفة أساسية والأكثر أهمية، أن أسلوب الحياة هذا مختلف لأنه ليس ثابتًا، غير متجانس، غير حصرى، لا يرتبط فقط بسياق تقليدى واحد لكنه تجريبى، خلاقى وانعكاسى: لينعكس هذا على تناقضات حياة المرء يعد مسألة حياة. المنظور عبر القومى يعد منظورًا تهكميًا للثقافات، وضعية خارجية – داخلية. إذا كان المنظور عبر القومى كفيلاً باستيضاح التصنيفات الطبيعية لنسق المعتقدات القومية، إذن، فالعيش بصورة عبر قومية يحتوى على السخرية كحالة إنسانية **Conditio humana**. فى الحقيقة، الاتجاه عبر

القومى Transnationalism يسخر من نفسه تمامًا كما يفعل مع الثقافات الـسائدة. كما يمكنك أن تجد هذا فى أدب ما بعـد الحقبـة الاسـتعمارية: "الإمبراطوريـة تستجيب" The Empire Writes Back. يصدق الأمر نفسه مع المفاهيم الأخـرى. إذا تكلمت عن الشتات بالمعنى الكلاسيكى فإنها تعنى أنك تريد أن تندمج فـى بلـد أجنبى الذى هو بمثابة فضاء قومى متكامل، ومن ثم فإنك بالفعل تستخدم تصنيفات قومية. يجب عليك أن تكون حذرًا للغاية فى اكتشاف فضاءات تحديد الـذات Self-definition. عليك أيضًا أن تكون حذرًا فى ترتيـب اللاعبـين والممثلـين عبـر القوميين، فى رؤية كيفية ارتباطهم بسياقات قومية وفى البحث عن نوعية الانعكاس أو اللا انعكاس الذى يجرى. ربما نكون بحاجة إلى بعض التصنيفات الجديدة بـدلاً من استخدام الهوية، الاندماج، التمثيل، الهجين والشتات، التى استخدمت مـن قبـل بواسطة المنظور القومى. إلا أنه سوف يكون علينا القيـام بهـذه النقلـة بطريقـة محنكة، ربما مع استخدام مفاهيم جديدة لصيقة بأناس، شبكات، وتجـارب محـددة نتعامل معها.

ن.ج N.G

مفهوم واحد يبدو حرصك على التمسك به أو إعادة صياغته؛ إنـه مفهـوم المجتمع. تكلمت عن مجتمع المخاطر، المجتمع العـالمى، وكـذلك عـن مجتمـع المخاطر الدولية (Beck, 1999). اقترح آخرون، فى غضون ذلك، أننا نـشهد فـى الوقت الحالى نهاية المجتمع أو وفاة الاجتماعى. كيـف تـرد علـى مثـل هـذه المجادلات؟ هـل سـبق وأغويـت بمعاملـة المجتمـع والاجتمـاعى كمفـاهيم بلا روح Zombie؟.

أو.ب U.B

هذا سؤال مثير للغاية ويمثل تحديًا. كمتخصص فى علم الاجتماع، أريد الدفاع عن علم الاجتماع ضد الهجوم المستمر على العلم الاجتماعى. لا أعتقد أننا يمكن أن نستبدل مفهوم المجتمع بمفهوم الثقافة أو المدنية، أو نستطيع أن نستبدله بمفهوم الشبكة. فقد قدم علم الاجتماع الكلاسيكى تصورًا احترافيًا للمجتمع. استخدم كل أنواع الأفكار المختلفة لتحديد مفهوم المجتمع وإكسابه أهمية نظرية فى علاقته بالاقتصاد والسياسة. لهذا، فإننى أود أن أتعامل مع السؤال من ناحية أخرى، وهى أن الاقتصاد، علم السياسة والدراسات الثقافية جميعها أخفقت فى فهم الجديد حول عمليات العولمة والتحول إلى الكوزموبوليتانية؛ لأن الجديد بالنسبة لهذه العمليات هو إعادة تحديد المجتمع: التفكير فى المجتمع من جديد تلك هى القضية. كل المفاهيم التى تحدثنا عنها لها وجهة نظر واحدة أو متخصصة للغاية، لكن المجتمع يستطيع ويجب أن يكون مفهومًا ينطوى على عناصر مختلفة عديدة: الثقافة، السياسة، القيم، العقيدة، التطورات التكنولوجية، ديناميات المخاطر العالمية...إلخ. القضية الأساسية هى كيف أصبحت الكوزموبوليتانية مؤسساتية، كيف تتغير المؤسسات ذاتها فى ظل هذه الحقيقة، وما أنواع النتائج والديناميات غير المرئية، وغير المرغوبة التى تحدثها، يجب أن تركز قضايا إعادة التحديد، وإعادة التفاوض، إذن، على مفهوم المجتمع. هذا أحد أسباب معارضتى لنظرية ما بعد الحداثة. فنظريات ما بعد الحداثة تخلت عن تحليل المؤسسات ولا تعترف بقيام مؤسسات جديدة فى ظل علاقات معقدة التى هى، إلى حد ما، ما بعد القومى وما بعد التنوير. تعد أوروبا، بالنسبة لى، أحد الأمثلة الأساسية لهذا. فأوروبا بنية لما بعد القومى إلى حد ما، ولا يمكن استيعابها فى تصنيفات قومية مطلقًا لكنها لا تنتمى إلى ما بعد الحداثة. للإيجاز، تحاول أوروبا الجديدة أن تفسر تحديث الهمجية

Barbarism عن طريق إعادة تحديد الحداثة. دعنى أستطرد قليلاً بمزيد من التفصيل لأشرح هذا. فالانعكاس العلمى الاجتماعى على الهولوكوست **Holocaust** قد أثمر خطاب اليأس وبمبرر منطقى. إذ أنه وفقًا لهوركيمر **Horkheimer** وأدورنو **Adorno** أن جدلية التنوير ذاتها هى التى تولد الإفساد **Perversion**. استمر الإحساس بفرضية السببية (العلية) بين الحداثة والهمجية فى كتاب زيجموند باومان **Z.Bauman** "الحداثة والهولوكوست" (١٩٨٩). إلا أن هذا الوداع اليائس للحداثة يجب ألا يكون القول الفصل فى هذه القضية. يمكن للمرء، فى الحقيقة أن يقول أيضًا إنه كان خداعًا بالنسبة للأساليب التى من خلالها كان قيام الاتحاد الأوروبى بمثابة مبادرة النضال ضد المؤسسات بهدف مواجهة الرعب الأوروبى بأساليب وقيم أوروبية: العالم القديم يجدد ذاته من جديد. بهذا المعنى، فقد أصبحت ذكرى الهولوكوست بمثابة المنارة التى تُحذِّر التحديث دائم الحضور من الهمجية. إن المقابر الجماعية للقرن العشرين – بسبب الحروب العالمية، الهولوكوست، قنابل هيروشيما ونجازاكى الذرية، معسكرات الموت والإبادة الجماعية لستالين تشهد على هذا. مع ذلك، لا تزال توجد صلة غير ظاهرة ومتصلة بين التشاؤم الأوروبى، نقد الحداثة وما بعد الحداثة الذى يجعل من هذا اليأس سمة دائمة – حيث يُعد جيرجن هابرماس **Jurgen Habermas** محقًا فى هذه الجزئية. لنصغها بصورة مختلفة قليلاً، هناك تحالف ظاهرى بين أوروبا الشعوب وأوروبا ما بعد الحداثة، لأن مُنظِّرى ما بعد الحداثة ينكرون إمكانية وواقعية مقاومة رعب التاريخ الأوروبى بأوروبية أكبر، أو أوروبا كوزموبوليتانية راديكالية. فالحداثة القومية، وما بعد الحداثة كلتاهما سبب الحماقة الأوروبية. فالأربنة (الصبغة الأوروبية) **Europeanization**، تعنى النضال للعثور على استجابات مؤسساتية لهمجية الحداثة الأوروبية، ولنفس السبب، الانصراف عمّا بعد الحداثة التى تخفق فى تقدير هذه

القضية تحديدًا بهذا المعنى، فإن أوروبا الكوزموبوليتانية تشكل نقدًا مؤسساتيًا لذاتها: أوروبا الكوزموبوليتانية تُولّد تناقضًا داخليًا بصورة حقيقية – أخلاقية، شرعية وسياسية. إذا كانت التقاليد التي ينبثق عنها الرعب ذو الطابع الاستعماري، القومي، الإبادى (المدمر) أوروبية، إذن فكذلك القيم والتصنيفات الشرعية التي تقاس على أساسها تلك التصرفات (على سبيل المثال، محاكمة نورنبرج **Nurnberg**) حيث تقع الجرائم ضد الإنسانية في بؤرة الإعلام العالمي. تحاول أوروبا أن تتغلب على تاريخها العسكري من خلال مؤسسات ما بعد القومية – ولكي نستوعب هذا نحن بحاجة إلى إطار مرجعي يكون في نفس الوقت يشتمل على كل من المنظور القومي إلى ما بعد القومي وما بعد الحديث. إنه فقط من خلال مثل هذا الاتجاه نستطيع أن نكتشف نوعية علاقات، السلطة وأُطُر العمل الإقليمية التي تسعى المؤسسات الأوروبية إلى إقامتها.

ن.ج N.G

جزء من اتجاهك نحو (مدخلك إلى) مسألة الاجتماعي هذه هو البحث عن عمليات التفرد **Individualization** الجديدة. في كتابك "مجتمع المخاطر" تُعَرِّف التفرد بأنه "البداية لأسلوب جديد من التنشئة الاجتماعية" (**Beck, 1992: 127** التأكيد من الأصل). ماذا يعني هذا؟.

أو.ب U.B

التفرد لا يبدأ بالفرد – سوف يكون هذا سوء فهم. فالتفرد، في النصف الثاني من القرن العشرين يعد محصلة الدولة، دولة الرفاهية بصفة أساسية، التي توجه حقوقها وخدماتها للفرد – وليس الأسرة، الطبقة، أو العرقيات **Ethnicities**. بهذا

الأسلوب فإن الحالة الاجتماعية تدعم التفرد وتمكنه. النتيجة هى أنه لم يعد للأفـراد حاجة للمشاركة فى تأدية المجتمع لوظيفته. من ثم، نفس الفكرة الأساسية النظريـة مرة أخرى: ينحت التفرد أسس الحالة الاجتماعية التى تؤدى إليه. لهذا، فـإن مـا أعنيه بالتفرد "النزعة الانفراديـة المتأسسـة" **Institutionalized Individualism**. فالتفرد ليس من اختيار الناس فحسب: إنه ليس المنظور المثالى للفاعل نفسه. إنـه عملية مؤسساتية، وإذا تمعنتها من خلال البحث الإمبيريقى يمكنك رؤيتها عبـر بعدين اثنين: أولاً وقبل كل شيء، يمكنك أن تبحث كيف أن المؤسسات التربويـة تفرز أشكالاً حياتية متفردة من خلال حقوق اجتماعية ومدنية وسياسـية وشـرعية أساسية يرتكز غالبيتها على الفرد. يمكنك أن ترى هذا فى تطور قـانون الأسـرة وقانون الطلاق: حيث تُحَوَّل كل المخاطر والمضامين إلى الفرد كفاعـل يحـدد / تحدد موقفها. البُعد الثانى يتمثل فى البحث الإمبيريقى الذى يتطلع إلى كيـف يُعيـد الناس تحديد العلاقات فى حياتهم الشخصية: كيف يكون رد فعلهم لتحديدهم لذواتهم ولتحديد الآخرين. رد الفعل لهذا الموقف المتفرد يمكن أن يكون متناقضًا جـدًا. لا توجد صورة أحادية الاتجاه للتفرد فى الإدراك الذاتى لأنه يمكن أن يكون هكذا فيما يتعلق بأشكال حياتية متفردة بصورة بالغة حيث يتقمص النـاس أشـكالاً حياتيـة كمثالية **Utopia** جديدة. يجب عليك أن تميز هذه المجالات للبحث الإمبيريقى. لكن التفرد فى حد ذاته يرجع إلى القرن التاسع عشر ويمكنك أن تعثـر علـى جـذوره أيضًا قبل عصر النهضة والعصور الوسطى. إنه عملية ترتد إلى ما هو أبعد مـن الحداثة الصناعية الأولى. لكن ماذا يحدث فى الحداثة الثانية. فى الجزء الثانى مـن القرن العشرين، إنه التغير الكيفى **Qualitative Change**. لقد أصبح التفـرد فـى السياق الغربى معممًا (عامًا)، لهذا لم يعد هناك نص تمثيلى مكتـوب إلـى كيفيـة التعامل مع علاقات الحياة اليومية، الأسرة، العلاقات الجنسية، المهن... إلى آخره.

ذابت التقاليد أو لم تعد على الأقل قادرة على حسم الصراعات والمعضلات التي تظهر في حياتنا الشخصية. من ثم، فإنه للمرة الأولى، يجب على الناس تحديد حياتهم بأسلوب ما بعد التقليدي الراديكالي. وهذا هو الجديد: حيث لدينا تناقض بين أشكال حياتية متفردة بصورة شديدة من ناحية، ومؤسسات لا تزال تتصور هذه الأشكال الحياتية من خلال تصنيفات جماعية معينة (مثل الطبقة والأسرة). هذا الأفول للمنظور يعد جديدًا ويجب دراسته.

ن.ج N.G

عملك عن التفرد والعولمة يدعو، إلى حد ما، إلى ابتكار جديد في النظرية والتطبيق في علم الاجتماع. لكن بدلاً من أن تكتب كتابا بعنوان "إعادة ابتكار علم الاجتماع" كتبت "إعادة ابتكار السياسة" (١٩٩٧). والذي صادف أن يكون مساهمتك الأولى في حوار "التحديث الانعكاسي" (Beck, Giddens & Lash. 1994: 1 - 55). هل توجد علاقة بين هذه المشروعات؟ أو هل يجب الاحتفاظ بالسياسة وعلم الاجتماع منفصلين عن بعضهما تمامًا؟.

أو.ب U.B

يجب أن نحذر خلط علم الاجتماع بالسياسة، ولكن في نفس الوقت يجب أن نستشعر إعادة التحديد السياسي للاجتماعي. التعارض بين المجتمع والسياسة، الاجتماعي والسياسي ينهار - على المستوى المحلي والعالمي أيضًا. يتضمن سؤالك نقطة غاية في الأهمية لأن المجتمع لم يعد منحة (هبة) لم يعد ممكنًا بعد للمجتمع أن يحدد على أساس معطيات مسبقة، لهذا يجب التفاوض بشأنه وإعادة

تحديده. مقابل البنيوية **Structuralism** ونظرية النسق، يعود الفاعل **The Actor is Back**، وهكذا المجتمع وعلم الاجتماع لم يعد ممكنًا بعد فصلهما عن السياسة. نحن بحاجة إلى نظرية سياسية للنظرية الاجتماعية للسياسى. لهذا، فأنا أعرض البنيوية (التى تعتقد فى تكاثر الأنساق) أو نظرية النسق على أسلوب لومان **Luhmann**. تميل مثل هذه الاتجاهات لأن تصبح ميتافيزيقية فى عالم يعتمد على الفاعلين، قرارات ونتائج غير مرئية (مبهمة). إنه لهذا، أتحدث فى "مجتمع المخاطر" أيضًا عن فرعيات السياسة **Subpolitics**. الاتجاه إلى تفريع السياسة **Subpoliticization** لا يحدث فقط فى الفضاء القومى ولكن بصورة عبر قومية كذلك. بناء المؤسسات القومية وعبر القومية الذى يحدث يرتبط بالفاعلين لرأس المال المتنقل من ناحية وبفاعلى المجتمع المدنى من ناحية أخرى. هذا هو التفريع عبر القومى للسياسة للمجتمعات ذات الارتباطات المتبادلة (البينية). إلا أن هذه العملية سياسية واجتماعية أيضًا لأنها تعيد تحديد المؤسسات. وعندما يتم إعادة تحديد المؤسسات فإنها، إلى حد ما، تصبح مؤسسات ممنوحة مرة أخرى. من ثم فنحن فى موقف متفتح يتضمن تسييس كل أنواع المؤسسات فى مقابل خلفية المظاهر الثابتة. هذه عملية سياسية، لا ترتبط هكذا ببساطة بالنظام السياسى ولكنها هى التى تفتح المجال لإعادة تشكيل وإعادة تحديد المؤسسات السياسية لكل أنواع الفاعلين للسياسة الفرعية بما فى ذلك الشبكات الإرهابية.

ن.ج *N.G*

تبرز محاورتك من أجل إعادة ابتكار السياسة من خلال تحليلك للحداثة الانعكاسية ومجتمع المخاطر. فى خضم هذا التحليل تجادل بشأن "هشاشة الحياة الاجتماعية" (**Beck, 1997: 51-7**). لكن لماذا هى هكذا من وجهة نظرك، أصبحت

الحداثة مسيَّسة فى نفس الوقت الذى أصبحت فيه الحياة الاجتماعية هــشة **Fragile** بصورة متزايدة؟ ما الصلة بين هاتين العمليتين؟ ولماذا تحديدًا الحيـــاة الاجتماعيـــة هشة جدًا اليوم؟.

أو.ب U.B

مرة أخرى، هذا السؤال مهم ومتعمق للغـــاية. لكن يوجد دائمـــًا سوء فهـــم بالنسبة للخطر ومجتمع المخاطر. يعنى الخطر عادة شكًا (التباسًا) أو عدم ما يمكن تقديره، لهذا فلدينا وسائل إعادة تحديد الشك بطريقة تؤدى إلى نوع ما مـــن اليقـــين والأمن مرة أخرى. لكن يعنى مجتمع المخاطر، أنه ليس لدينا هذه الأساليب. إنـــه يتعلق بعصر تتطور فيه وفى كل المجالات التباسات ومخاطر مصطنعة، مصطنعة لأنها محصلة عمليات التمدين والتحديث، ومحل شك (ملتبسة) لأن أساليبنا لتقـــدير هذه الشكوك وجعلها مؤكدة مرة أخرى لم تعد تعمل بعد الآن. يرتبط هذا الموقف، بطبيعة الحال بتطور تقنيات جديدة فى مجتمع المخاطر، فى مجالات الطاقة الذرية، الجينات، التكنولوجيا الحيوية، والنانوتكنولوجى هذه الأيام أيضًا. فى كل من هـــذه المجالات، عمليات إعادة تحديد التكنولوجيا لحل مشكلة الشك (الالتبـــاس) تـــؤدى بدورها، إلى أنواع جديدة من الشك التى لا يمكن حلها عن طريـــق هـــذه التقنيـــة. أحدث مثال على هذا، النانوتكنولوجى التى تحاول حل مشكلات عن طريق إنتـــاج نظم تدعم (تعزز) فى نفس الوقت النتائج المجهولة لما تم إنتاجه. بهـــذه الطريقـــة، فإن الفاصل بين المعرفة واللا وعى يزول: ما نعرفه هذه الأيام هو أننا لا نعـــرف ولا نتحكم فى عواقب القرارات التى نتخذها اليوم. لا يصدق هذا فى مجال التطور التكنولوجى فقط، لكن أيضًا، لنقل، فى إعداد سيرتك الذاتية فى ظل ظروف ســـوق العمل المرنة، ومع الطلاق والزواج من جديد الذى أصبح أمرًا عاديًا، وهكذا. نحن

لا نصبغ الشكوك والمخاطر بالديموقراطية لدرجة أنه فى كل المجالات توقعات ومعايير القدرة المؤسسية على تقدير الحداثة الأولى تتعطل، أو على الأقل لا تؤدى إلى ضمانات اجتماعية. لكن حتى الآن يتم التفكير فى المجتمع من خلال المبادئ الحسابية. إذا نظرت، على سبيل المثال، إلى بارسونز **Parsons**، فالمجتمع استجابة لعدم اليقين، وينظر إلى المؤسسات على أنها تنتج ضمانات كاستجابة للشكوك التى تنتجها كل أنواع العمليات الحديثة. إلا أننا اليوم فى موقف حيث لم يَعُدْ يصدق فيه هذا الافتراض بالفعل. فالفاعلون المتفردون الآن عليهم التفاوض بشأن ظروف حياتهم بأنفسهم، حيث لم تعد المؤسسات بعد قادرة على إنتاج الضمانات التى وعدت بها الدولة القومية، مجتمعات دولة الرفاهية للحداثة الأولى من قبل.

ن.ج N.G

هذه الأفكار حول المخاطر وتسييس الحداثة تبدو وثيقة الصلة بسعيك نحو أشكال ديموقراطية جديدة. تشير مرارًا إلى ديموقراطية انعكاسية، وإلى "ديموقراطية كوزموبوليتانية". هل هذان شيئان مختلفان؟.

أو.ب U.B

لا، ليس بالفعل. إنهما مرتبطان ببعضهما البعض. فالديموقراطية، بالطبع، أحد تلك المفاهيم التى يجب أن يعاد تحديدها على المستوى عبر القومى والكوزموبوليتانى. لكننا حتى الآن لم نتقن هذا جيدًا للغاية. كانت البداية لدى ديفيد هيلد **David Held**، لكننى لست مقتنعًا تمامًا أننا عثرنا على الإجابة بعد. إذ ليس للديموقراطية نفس السلطة فى كوكبة كوزموبوليتانية كما هى الحال فى السياق القومى. هذا لأن التحول إلى عبر القومية **Transnationalization** يعنى التحول

إلى غير الرسمية Informalization، بمعنى، علاقة سلطة غير رسمية مع شبكة غير رسمية وعضويات غير رسمية. لهذا، فإن أحد الأسئلة المهمة هو: كيف لنا أن نُرَسِّم (نجعله رسميًا) غير الرسمى لكى يصبح ديموقراطيًا؟

إذا ما كنت أدرك ذلك دونما تردد أيضًا، فإن الأشكال الجديدة للانعكاس والأشكال الكوزموبوليتانية للديموقراطية مرتبطان. هذا لأنك تستطيع أن تفكر فى الاتجاه نحو تفريع السياسة Subpoliticization بشروط ديموقراطية. يجب ألا يعنى هذا، مع ذلك، أنك تقيم أشكالاً وأطرًا جديدة للتفاوض تتضمن كل الإجراءات الديموقراطية على كل المستويات. على سبيل المثال، كيف تُمَثَّل الدول الضعيفة فى منظمة التجارة العالمية W.T.O وصندوق النقد الدولى IMF؟ لماذا لا تشارك المنظمات غير الحكومية NGOs كعناصر فاعلة للمجتمع المدنى العالمى فى المنظمات الدولية، والمنظمات القومية والمحلية كذلك؟ القضية الأساسية، بطبيعة الحال هى: هل تنطبق القاعدة القانونية على كل الدول بما فيها الدول الأكثر نفوذًا؟ كل هذا يبرر أنه يجب إعادة تحديد الديموقراطية على المستوى العالمى. مثال آخر ربما يكون تخطيط طريق سريع Highway: فعلاقة تلك الخطة بالجماعات المحلية والميتروبوليتانية للتفاوض بشأن هذه الفكرة يمكن أن يحدث ليس بشروط قومية فقط ولكن غير قومية أيضًا. إلا أنه توجد نظرة تفاؤلية بشأن التحول عبر القومى Transnationalization وأخرى تشاؤمية كذلك. نحن يجب أن نفكر فى ظهور الأصولية الانعكاسية Reflexive Fundamentalism والفاشستية الانعكاسية Reflexive Authoritarianism، إلى حد ما، بينما نمارس هذا الآن كاستجابة للتهديد الإرهابى. أحد طرق النظر إلى هذه الشبكات الإرهابية هو أنها عنف المنظمات غير الحكومية NGOs. إنها مثل المنظمات غير الحكومية تفسد بالتدريج ولا مركزية، فهى محلية من ناحية وعبر قومية من ناحية أخرى. وتتواصل عبر الإنترنت. تختلف طريقة تنظيمهم لحملاتهم، بالطبع، عن طريقة السلام الأخضر

Green Peace أو العفو الدولية **Amnesty International** فى تنظيم أنفسهم. لكن كما ارتبط مخطط المنظمات غير الحكومية بتنوع شاسع تمامًا من الأسباب، هكذا أيضًا بالنسبة لأقاربهم (أبناء عمومتهم) الإرهابيين عبر القوميين. لا يوجد ما يدعو إلى أنه يجب إلصاقه بالإرهاب الإسلامى(*). نظريًا قد يكون مرتبطًا بكل الأهداف الممكنة، الأيديولوجيات، والفلسفات الأصولية. إلا أن الصلة (العلاقة) الأكثر ترويعًا هى أن كل أنواع مخاطر الصراعات التى استُوعِبَت على أنها محتملة (ممكنة) قد أُطلِقَ سراحها الآن عن قصد. فإمكانية كونه وباءً موجهًا وراثيًا يجب أن تؤخذ فى الاعتبار بصورة جدية أكثر وأكثر الآن إذا ما أدركنا أنه قد يكون أطلق سراحه عمدًا بدلاً من طريق الخطأ.

يصدق الأمر نفسه بالنسبة لمخاطر الحادث النووى **Nuclear Accident**. والعديد من ردود الأفعال لهذا الإيجاز من التهديدات لا يعزز فقط الحقوق المدنية ولكن فى الواقع يذيب هذه الحقوق على المستويات القومية وعبر القومية. حيث يجب التمييز بين هذه المستويات واختزانها فى الذاكرة ووضع تصور لها فى نفس الوقت.

ن.ج **N.G**

تستند محاولاتك إلى إعادة اكتشاف (اختراع) السياسى إلى دعوة الديموقراطية الاجتماعية لأن تكون أكثر شمولاً. لكن إلى أى مدى يعد هذا ممكنًا؟ إن لم تعمل الديموقراطية بالضرورة بموجب مرسوم الاستبعاد عند مستوى ما. مثلاً، عن طريق منح الشرعية والتمثيل وربما تصعيد قيم سياسية معينة دون أخرى؟ هل من سبيل للالتفاف حول هذا؟ وما القيم السياسية الجوهرية أو القيم الثقافية التى قد تعمل بموجبها الديموقراطية الشاملة؟.

(*) الإسلام دين محبة وإخاء وتسامح وبرىء تمامًا من الإرهاب بكل أشكاله وألوانه (المترجم).

أو.ب U.B

حسنًا، مرة أخرى هنا نطلب مساعدة المنظور الكوزموبوليتانى. إنه يشتمل على طرق محددة للاحتواء **Inclusion** بالإضافة إلى منظور قيمى. إن مما يجعل الكوزموبوليتانية هامة جدًا بالنسبة للنظرية الاجتماعية للمجتمعات الحديثة هو تفكيرها ومعايشتها لما يتعلق بالمعارضات المتضمنة: ترتبط الطبيعة بالمجتمع، الموضوع جزء من الذاتية، الآخرية (الاختلاف) **Otherness** للآخر متضمنة فى الهوية الذاتية، وتحديد الذات بالنسبة للمرء نفسه، ومنطق المعارضات الحصرية مرفوض. لم تعد الطبيعة منفصلة بعد عن المجتمع القومى أو الدولى لا من حيث كونها ذاتًا أو موضوعًا (هذا كل ما يعنيه مجتمع المخاطر العالمى). "نحن" لا نتعارض مع "هم"...إلخ. يُثْمِر العالم عددًا متزايدًا من تلك الحالات المختلطة الذى يعطى معنى أقل تبعًا لمنطق القومية "إما هذا – أو – ذاك" **"either – as "** من منطق عبر القومية "هذا – بالإضافة – إلى ذاك" **"This – as – well – as – that"**. يُعد علم الاجتماع الكوزموبوليتانى بمثابة ترياق **antidote** لكل من التمركز حول الذات **Ethnocentrism** والقومية **Nationalism**. لكن يجب ألا يخطئ بالنسبة للشعور بالنشاط متعدد الثقافات حيث يوجد اختلاف كبير بين التعددية الثقافية **Multiculturalism** والكوزموبوليتانية فى العلوم الاجتماعية. يتجه أنصار التعددية الثقافية لتطوير حوارات أصولية (جوهرية) من خلال حماستهم للدفاع عن حقوق وثقافات كل من المهاجرين والأقليات من أهل البلاد الأصليين **Aboriginal** داخل سياق سياسى معين. ويميلون للتحيز بصورة تفاؤلية. على العكس، فإن الكوزموبوليتانية تنطلق من اتجاه صارم مضاد للأصولية ومن بصيرة نافذة بوجود علاقة ثابتة بين التمركز حول الذات، والكراهية للأجانب والعنف. وبهذا فى الذاكرة، فإنها تحاول الارتقاء بمفهوم "التهجين" **Hybridization** لأنها تتحاشى الأخطار المتأصلة فى استخدام استعارات بيولوجية الاختلاف البشرى.

دعنى أعود إلى سؤالك. يبدو أنك تفترض سلفًا أن نظم الاحتواء والاستبعاد تأسيسية لكل أشكال الحياة والسياسة. يجادل البعض - كما فعل ميشيل والزر **Michael Walzer** - أن الكائنات البشرية لا تستطيع أن تكون وفية للمؤسسات عالمية الاتجاه ولكن تتماثل (تتطابق) بإحكام مع المستويات القومية أو المحلية. قد يصدق هذا بالنسبة لعالم "إما هذا أو ذاك" لكن لم يعد هكذا بعد بالنسبة لعالم "بالإضافة إلى" الذى نعيش فيه. هنا ينهار التعارض بين المؤسسات عالمية الاتجاه والأخرى خصوصية التوجه **Particularistic**، والثقافات ومساحات (فضاءات) التجربة. غالبا ما تُدعم نظم الاستبعاد بأيديولوجية ذات طابع قومى أو مرتبط بالدولة **Statist**. إنها ترتبط بما قام فيبر **Weber** بتحليله على أنها فرص الانغلاق **Closure** والاحتكار. إلا أنه من المنظور الكوزموبوليتانى، يكون السؤال هو: هل هناك أساليب للاحتواء والاستبعاد ترتبط بعالم الولاءات المتداخلة والخيالات الجدلية (الدياليكتية) للحداثة الثانية؟ لنأخذ، على سبيل المثال، محاولة كانط **Kant**، حيث يصور الكوزموبوليتانية العالمية، على أنها تدريب فى النصح (الإرشاد) الأخلاقى، إنها إغراء للقوميات المشتركة لتجاوز العالم المحدود **Parochial** للدول المسيطرة عن طريق احترام حقوق كل الإنسانية. تفكيرًا فى الديموقراطية الكوزموبوليتانية - من الذى يحتوى، يُستَبعَد؟، وكيف - يفترض سلفًا البحث عن طبيعة مجتمعات ما بعد القومية أو المجتمعات القومية التى تكونت (تحولت إلى الكوزموبوليتانية من داخلها)؟. ماذا يعنى هذا فيما يتعلق بالمشاركة السياسية؟ لا يزال الطريق طويلاً. يقترح البعض فى الاتحاد الأوروبى **E.U** مواطنة مزدوجة: مواطنة أوروبية تتضمن مواطنَتين قوميتين. سوف يتغير كثيرًا إلى حد بعيد. قد يكون هذا أحد عدة طرق لبناء ديموقراطيات متداخلة من أجل أشكال حياتية متداخلة.

ن.ج N.G

فى كتاباتك عن الديموقراطية غالبًا ما تتكلم عن "ظهور المجتمع المدنى الكوزموبوليتانى" والأشكال السياسية الفرعية الجديدة. لكنك نادرًا ما تستخدم مصطلحات مثل "السلطة" أو "السيادة". كيف تعتقد تغير طبيعة السلطة مع إشراقة التحديث الانعكاسى؟.

أو.ب U.B

هذا هو موضوع كتابى الجديد "السلطة فى العصر العالمى" "Power in the Global Age". لقد غيرت رأيى، إلى حد ما، فى هذا الكتاب لأننى أعتقد الآن أن السلطة إحدى القضايا الأكثر أهمية بالنسبة للعبة العالمية. تشتمل هذه اللعبة على إعادة تحديد قواعد السلطة التى تمارس ليس على المستوى القومى فعلاً ولكن على المستوى عبر القومى. بطبيعة الحال تجد العديد من مختلف الفاعلين مشوشين ذهنيًا بعديد من المنظورات والأدوات المختلفة للسلطة. لكن خلاصة الكتاب الأساسية أنه يجب علينا إعادة تحديد الدولة. هذا لأن الحركات المدنية، فى حد ذاتها، غير قادرة على إحداث قوانين ومؤسسات سياسية لكنها تعتمد على الدولة فى هذا السياق. إن تمييزًا جديدًا أساسيا يجب أن يحدث بين كل من السيادة والحكم الذاتى. لقد قامت الدولة القومية على أساس مساواة الاثنين. من وجهة نظر الدولة القومية، فإن الاعتماد الاقتصادى، التنوع الثقافى والعسكرى، التعاون الفضائى والتكنولوجى جميعها تؤدى إلى فقدان الحكم الذاتى ومن ثم السيادة. لكن إذا ما قِيست السيادة من حيث النجاح السياسى، فإنه من الممكن إذن، إدراك نفس الموقف بطريقة مختلفة: تناقص الحكم الذاتى يمكن أن يؤدى إلى زيادة فى السيادة.

فإن الدول القومية التى تغلق حدودها سوف تجد نفسها فى النهاية غير جاهزة للتوافق مع المشكلات ذات الأصول عبر القومية. الدول الكوزموبوليتانية، على عكس هذا، تواجه نفس المشكلة عن طريق تأكيد التضامن مع الأجانب داخل وخارج الحدود القومية. إنهم يفعلون هذا عن طريق ربط حرية الإرادة بالمسئولية عن الآخرين. إنها ليست مسألة تقييد أو نفى حرية الإرادة، لكن على العكس، إنها مسألة تحرير حرية الإرادة من الرؤية القومية الواسعة وربطها باهتمامات العالم. الدول الكوزموبوليتانية لا تشن حروبًا ضد الإرهاب، لكنها تكافح ضد أسباب الإرهاب. إنها تسعى لاستعادة السلطة المجددة للسياسة لكى تشكل وتقنع. وتفعل هذا عن طريق البحث عن حلول عالمية للمشكلات الملتهبة التى لا تستطيع الدول حلها منفردة على طريقتها.

الدولة الكوزموبوليتانية ليست دولة عالمية، إنها ليست الولايات المتحدة ولا مؤسسات الأمم المتحدة كحكومة عالمية، لكنها دولة قومية محكومة بشبكات تعاونية والتى تتوحد فيها منظورات قومية مختلفة لبناء أمّة تعترف باختلاف الآخرين. تؤسس الدولة الكوزموبوليتانية على مبدأ اللا مبالاة القومية، أى لنقل، اللا مبالاة القومية للدولة. فى القرن السابع عشر أنهى سلام ويستفاليا **Westphalia** الحرب المدنية الدينية التى نسميها حرب الثلاثين عامًا من خلال فصل الكنيسة عن الدولة. بطريقة مماثلة يمكن للفصل بين الدولة والشعب أن يكون الحل للحروب العالمية والمدنية للقرنين العشرين والواحد والعشرين بنفس الطريقة التى أمكن بها فى النهاية لدولة غير دينية أن تجعل من الممكن للتواجد المشترك الآمن لهويات دينية وقومية متعددة أن تعيش جنبًا إلى جنب من خلال التسامح الدستورى. النموذج الأساسى لتلك التجربة التاريخية هو الاتحاد الأوروبى E.U. لهذا، أعتقد أنه من الأهمية بمكان تطوير منظور للتطور السياسى للدولة ومفاهيمها. نحن لا نشهد

نهاية الدولة، لكن بالأحرى تغير محتوى الدولة القومية فى اتجاهات عدة. أحد الاتجاهات هو الدولة عبر القومية أو الكوزموبوليتانية الذى يربط بين السياسة وسلطة الدولة بطرق جديدة مهمة لكل من اقتصاد وسلطة الحركات عبر القومية.

ن.ج **N.G**

فيما كتبت عن العولمة والانعكاسية تتحدث أيضًا عن إمكانية تلفيق **Forging** عقد (عالمى) اجتماعى جديد (انظر **Beck, 2000a: 14**). ما قد يكون عليه شكل هذا العقد؟ وهل يمكن لهذا العقد أن يكون عالميًا حقًا، أو قُدّرَ له أن يكون حصريًا على نحو ما؟.

أو.ب **U.B**

يحتاج العقد إلى أن يكون موصفًا فى صورة تصميم مؤسسى من نوع ما. ويمكن لجزئية من العقد أن تحاول حل المعضلات التى تنشأ بين السيادة القومية من ناحية، وقضايا حقوق الإنسان من ناحية أخرى. يعنى التدخل الخَيِّر (المُحِبّ للإنسانية) تقويض السيادة القومية والقانون عن طريق فرض المعايير العالمية، مهما حدث ضد مصالح الدول القومية والسياسة القومية. سوف يصمم العقد العالمى جزئيًا للتعامل مع هذا الموقف الجديد.

دعنى أقدم لك تفسيرًا مختلفًا لنفس القضية. عند الحديث عن إمكانية حرب عراقية تجد معارضته فى صورة نقاش مصطنع (متكلف) من حيث وجهة النظر القومية، بالقول إنها من أجل البترول فى مقابل الدم أو بشأن تدخل جيو - إستراتيجى **Geo - strategic** من جانب جيش الولايات المتحدة والقوى السياسية فى هذه المنطقة وهكذا دواليك. قد يصدق هذا إلى حد ما، لكن لا يفى

بالغرض فى الواقع لأنه لا يزال يفترض سلفًا التمييز القومى – الدولى، ويفترض مسبقًا القانون الدولى كنظام مفترض يحكم على كل أنواع التصرفات. إلا أنه إذا كان حقًا أننا فيما وراء الحد الفاصل بين القومى والدولى فإنه يجب علينا إعادة تحديد أو إعادة إصلاح القانون الدولى. كل التحديات العالمية مثل تغير المناخ، مخاطر الغذاء العالمى، المخاطر البيئية، التهديدات الإرهابية وهلم جرا تقع فيما وراء الدولة القومية، وكذلك فيما وراء الفاصل بين القومى والدولى. لهذا، علينا إلى حد ما أن نفتح نظام القانون الدولى ليستوعب هذه التحديات الجديدة. يجب أن يكون هناك منظور إصلاحى نكتشف من خلاله معايير تمكننا من توجيه النقد لفرض السلطة والمعايير على المستوى عبر القومى. سوف يكون هذا جزءًا من العقد الاجتماعى الجديد. ويعنى هذا أننا بحاجة إلى بناء مؤسسى من أجل ربط مختلف فضاءات السلطة – الفضاءات الأوروبية، الأمريكية، الآسيوية – فى نظام للسلطات المتوازنة وفق نوع ما من القواعد التى يجب تطويرها.

ن.ج N.G

ماذا تعتقد الدور الذى يجب على علماء الاجتماع الاضطلاع به فى تصميم عقد اجتماعى جديد؟ هل يجب على علماء الاجتماع أنفسهم أن يكونوا مُشرّعِين (بما يعنيه باومان) بدلاً من مُفَسِّرين، وهل يجب على علم الاجتماع نفسه أن يضطلع بوظيفة معيارية؟.

أو.ب U.B

هذا سؤال صعب للغاية. أولاً وقبل كل شىء أود القول إنه على علماء الاجتماع الشروع فى القيام بوظيفتهم بطريقة صحيحة: يجب عليهم إعادة تحديد

المجتمع فيما وراء تصنيفاتهم عديمة النفع. هناك الكثير من العمل الذى يجب القيام به. لكن هــذا العمل قد يجــعل علم الاجتماع ممتعــاً لقطاع عريض من الجمهور مرة أخرى، لأنه سيكون هناك تصادم للمنظورات بين علم اجتمــاع يعيــد تحديــد الموقف بشروط (بمواصفات) عبر قومية أو غير قــومية وفــــاعلين ومؤســسات مكبلة قوميــاً. علم الاجتماع الكوزموبوليتانى يلقى الضوء على ما هو قــادم إلــى الوجود من تجربة الفضاءات عبر القومية ويتعرف على مؤسسات ليــست خـــارج الوعاء القومى فقط ولكن داخله أيضا. يتخذ علم الاجتماع موقفًا نقديًا من المجتمــع واستيعابه لذاته. إنه يحرر ذاته من القومية المنهجية ويمسك بمرآة للمنظور القومى للفاعلين موضحًا ما الخطأ بالنسبة لها ولماذا. هذا هو الصراع الذى يجــب علــى علماء الاجتماع فى الواقع التركيز عليه ويكونون قادرين على بحثه. ويمكن إنجاز هذا البحث، مثلاً، فيما يتعلق بقضية أوروبا. ليس هناك علم اجتماع فــى أوروبــا حتى الآن، فقط علم اجتماع يعتمد على المستوى القومى الذى يلخص المنظــورات القومية كما هى، أو على الأكثر، عمل تحليلات مقارنة بين الدول القوميــة. لكــن أيضًا السؤال عمّا إذا كان هناك مجتمع أوروبى يجب أيضًا تناوله بصورة منظمة. لا يزال لا توجد نظرية سياسية تسمح لنا باستيعاب السياسة الأوروبية، إلى حد ما، فيما وراء الدول القومية. لكن، قبل كل شيء، يجب على علماء الاجتمــاع إعــادة تحديد أنفسهم، وسوف تكون هذه مساهمة فى غاية الأهميــة. بــدأت أنــا برســالة للدكتوراه عن الأحكام القيمية فى العلوم الاجتماعية. حيث قارنت بين كــل أنــواع المنظورات وانتابتنى حيرة شديدة! وفى النهاية، خلُصتُ إلى أن المساهمة الأكثــر أهمية لعلماء الاجتماع للجمهور والسياسة ليست أحكــامهم القيميــة لأن المجتمــع يستطيع أن يفرز أحكامه القيمية التى تخصه. إذ أن مساهمة علم الاجتماع الأكثــر أهمية تكمن فى تحديد الواقع فى ضوء ما أســماه فيبــر **"Wertbeziehungen"**

Weber (توائمات القيم أو علاقات القيم) – فالمنظور الكوزموبوليتانى عن الواقع الاجتماعى أحد هذه العلاقات الجديدة للقيم. إنه ينتج نوعا جديدًا من التحديد للفرص الاجتماعية والسياسية للفعل وجوانبها المعتمة. ويمكن أن يكون هذا تحديًا حقيقيًا ومساهمة للتطور القيمى والتطور السياسى للمجتمع نفسه. إنه ليس وجهة نظر إيجابية. إنه يتعلق "بالمجتمع الكوزموبوليتانى وأعدائه" (Beck, 2002b). لأنه بمعنى من المعانى، أعداء المجتمع الكوزموبوليتانى البارز عادوا من جديد فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١.

ن.ج N.G

أخيرًا، فى "إعادة اختراع السياسة" The Reinvention of Politics، يؤكد النقد السوسيولوجى (للذات). حيث كان استنتاجك أنه إذا كان المجتمع ناقدًا لذاته، يصبح المجتمع غير الناقد زائفًا، والناقد ممتثلاً، لكن نضيف أنه "مع أن نقد النقد له أن يحدث فى النهاية" (1997:177). ماذا تعنى بهذا؟ هل تعطى مثالاً من أجل تطوير أشكال جديدة للنظرية النقدية؟.

أو.ب U.B

نعم، منذ البداية فإن صندوق الأدوات لنظريتى وعناصره: المجتمع المخاطر، التحديث الانعكاسى، التفرد الراديكالى والآن المنعطف الكوزموبوليتانى – صمم ليتوحد فى نظرية نقدية جديدة. إن وصفى للمجتمع الحديث – بأنه مجتمع يمثل تهديدًا لذاته عن طريق وجوده الحقيقى – يتعارض مع مفاهيم نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية. أنا لا أتحدث عن أنساق تؤدى وظيفة تقريبًا (كما يفعل كل من بارسونز

ولومان) ولا عن أزمة (كما فعل ماركس). فبالنسبة لى التعقيدات **Complications** هى الأسباب الفاعلة. إن انتصار الحداثة يبدد أو يدحر الحداثة، أو بمعنى أدق، يستحث "ما بعد – تغيرها" **Meta-change**. الأزمة هى، ما المنظم؟، ما المعيار؟، لهذا فإنها ليست أزمة بعد الآن لكن ما بعد – التغير. أحاول فى كل أعمالى النظرية اقتناص هذه المتناقضات لعالم مهدد، مُتَحول، ويعيد تحديد ذاته فى نفس اللحظة. فإن "إما هذا – أو – ذاك" تبعه "بالإضافة – إلى". لكن علينا أن نكون محددين بالنسبة لوضعية "بالإضافة – إلى" عن القول ماذا عنه (أو ما الذى يعنيه). ولكى أفعل هذا، أحاول أن أعيد اختراع الكوزموبوليتانية **Cosmopolitanism** كتقليد عقلانى يسبق ويتبع المنظور القومى ومنطقة الضمنى "إما هذا – أو – ذاك". الدافع هو التغلب على "علم الاجتماع القومى" بمفهوماته العالمية المنحى للعالم الاجتماعى وانفتاح الدولة القومية المتمركزة حول المجتمع والسياسة – علم الاجتماع، علم السياسة والتاريخ. حيث يحتاج هذا إلى نظرية نقدية كوزموبوليتانية التوجه. تغير نمونجى بات ضروريًا: الانتقال من القومية المنهجية إلى الكوزموبوليتانية المنهجية، منعطف كوزموبوليتانى: نحن بحاجة إلى بناء أفق تصورى يلقى الضوء على تشكيل جديد للعالم. كان يمكن للكون القومى، سابقًا، أن يُقَسّم (يفكك) إلى داخل وخارج مع حد واضح بينهما. يتم بينهما إقامة الدولة القومية بحكومتها ونظامها. حيث إنه فى الفضاء الداخلى للتجربة، الموضوعات الرئيسية للعمل، السياسة، القانون، اللا مساواة الاجتماعية، العدالة والهوية الثقافية ثم التفاوض بشأنها فى مقابل خلفية الشعب **The Nation** التى كانت بمثابة الضامن لوحدة جماعية للفعل. وفى المجال الدولى، المفهوم المقابل "التعددية الثقافية" تم تطويره. فالتعددية الثقافية، عن طريق وسائل الحد من واستبعاد الأجنبى، عكست وبلورت الصورة الذاتية القومية. من ثم، فإن التمييز القومى / الدولى دائمًا بمثابة أكثر من مجرد حد فاصل، حيث قام بوظيفته فى الواقع كنبوءة مستديمة لتأكيد الذات.

فى المنعطف الكوزموبوليتانى، أصبح واضحًا فجأة أنه ليس من الممكن التمييز بوضوح بين القومى والدولى، ولا بنفس الطريقة، إظهار أوجه الاختلاف بين الوحدات المتجانسة بصورة مقنعة. لقد أصبحت الفضاءات القومية مجردة من صفة القومية، لدرجة أن القومى لم يعد قوميًا بعد، تمامًا كما لم يعد الدولى دوليًا بعد. فالدولة لا تنهار ولكن تتغير مع ظهور فاعلين جدد، ولعبة للسلطة العالمية الجديدة ووقائع جديدة، كما أن تخطيطات جديدة للمكان والزمان وإحداثيات جديدة للاجتماعى والسياسى، إحداثيات يجب إعادة تمحيصها ودراستها نظريًا وإمبيريقيًا. يعنى هذا أن المفاهيم الأساسية "للمجتمع الحديث" وعلاقتها يجب إعادة فحصها وإعادة اختراعها. الأسرة المعيشية، الأسرة، الطبقة، اللا مساواة الاجتماعية، الديموقراطية، السلطة، الدولة، التجارة، الجمهور، المجتمع المحلى، العدالة، القانون، التاريخ والسياسة جميعها يجب تحريرها من قيود القومية المنهجية، ويجب تحديدها تصوريًا من جديد وتأسيسها بصورة إمبيريقية داخل إطار عمل علم سياسى واجتماعى كوزموبوليتانى، الذى تبقى الحاجة إلى تطويره. لذلك يتلخص المنعطف الكوزموبوليتانى فى قائمة من الأحكام (التصريحات) المكبوحة تمامًا Understatements: إنها فقط هذه التحديات الضئيلة؟ إلا أنه خلاف هذا يتحول علم الاجتماع إلى متحف للأفكار البالية.

REFERENCES

Bauman, Z. (1989) Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity.

Beck, U. (1992) Risk Society. London: Sage.

Beck, U. (1997) The Reinvention of Politics. Cambridge: Polity.

Beck, U. (1999) World Risk Society. Cambridge: Polity.

Beck, U. (2000a) What is Globalization? Cambridge: Polity.

Beck, U. (2000b) "The Cosmopolitan Perspective', British Journal of Sociology., Vol. 51, No. 1,pp. 79-105.

Beck, U. (2002a) Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Frankfurt: Suhrkamp.

Beck, U. (2002b) 'The Cosmopolitan Society and Its Enemies', Theory, Culture & Society, Vol. 19, Nos 1-2, pp. 17-44.

Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) Reflexive Modernization. Cambridge: Polity.

Kaufman, J.-C. (1999) Sociologie du couple. Paris: PUF.

الفصل التاسع

نيكولاس روز

توجيه الاجتماعى

ن.ج N.G

ابتداء، ما الذى جذبك إلى تخصص علم الاجتماع؟.

ن.ر N.R

حقيقة لقد دربت أساسًا كعالم أحياء **Biologist**. ذهبت إلى جامعة سو **Sussex University** عام ١٩٦٥ لدراسة علم الأحياء، استلهمنى جزئيًا أخى الذى كان عالمًا للأحياء كما أننى كنت مفتونًا أيضًا بعلم الأحياء منذ الصغر، حيث بدت التطورات فى علم الأحياء الجزيئى **Molecular** والجينات ملفتة ومهمة. لكن الفترة من ١٩٦٥- ١٩٦٧ كانت سنوات درامية جدًا سياسيًا، بصفة خاصة للعاملين بالجامعة، وتدريجيًا وجدت اهتماماتى تنتقل من المخلوقات الصغيرة مثل ذباب الفاكهة للحيوانات الأكبر، ومن الحيوانات الأكبر إلى الكائنات البشرية. عند تلك المرحلة تحولت من الدراسة لدرجة فى الأحياء إلى أخرى فى الأحياء وعلم النفس. لكن بعد أن تركت الجامعة مع احتفاظى باهتمامى بعلم النفس، أصبح واضحًا لى فى الحال أن أنواع الأسئلة الاجتماعية، والسياسية والأخلاقية التى كنت مهتمًا بها لم تسمح فى الواقع بإجابات سيكولوجية انتهى تفكيرى إلى أن علم النفس على الأقل بشكله آنذاك، كان شيئًا يحتاج إلى تفسير، بدلاً من كونه شيئًا يمكن أن يفسر الكثير عن الكائنات البشرية وتفاعلاتها الاجتماعية. كما تصادف هذا مع كونى أصبحت أكثر انشغالاً سياسيًا بصورة واضحة فكنت أقرأ كثيرًا عن ماركس، وأصبحت ماركسيًا لفترة طويلة قبل أن أصبح سوسيولوجيًا.

ن.ج N.G

وصفت حديثًا نفسك كماركسى سابق. ما أوجه استفادتك من أعمال ماركس بالنسبة إلى موقفك المبكر هذا. وعند أى مرحلة تخلصت من ماركس، ولماذا؟.

ن.ر N.R

كان ماركس مهمًا بالنسبة لى لسببين: أولاً، لأنه فى تلك المرحلة، أحســست كتابات ماركس وأنواع المهام التى أسهمت فى ظهورها، سمحت بإمكانية أكبر لفهم أشكال اللا مساواة والظلم التى كانت مزعجة ومقلقة – ليست فقط بالنسبة لى لكــن لجيل كامل من الراديكاليين فى تلك الفترة من أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. لذلك، فقد كان اهتمامًا واقعيًا. لكن ثانيًا، جذبنى ماركس لأنها كانت محاولة نظرية أكثر تطورًا لفهم طبيعة عالمنا الاجتماعى. حيث بدت أكثر نجاحًا فى تحقيق هــذا من أنواع العلم الاجتماعى التى تعرفت عليها بطريقة غير مباشرة. كل هذه الأشياء التى أصبحت الآن غير ملائمة نوعًا ما فيما يتعلق بالنظرية الماركسية – لحقيقــة كونها بمثابة تفسير إجمالى، حقيقة أنها يمكن أن تربط تطورات الحياة الاقتــصادية بتطورات الحياة الثقافية والحياة السياسية، حقيقة أن لديها فهمًا عالميًــا، حقيقــة أن النقد لم يكن شيئًا فقط من خارج النظرية، ولكن كان أيضًا شيئًا مندمجًا فى النــسيج الفعلى للنظرية – بدت كل هذه الأشياء قوية للغاية. كلما قرأت ماركس والماركسية أصبحت متأثرًا بصورة متزايدة بتفسير معين لماركس: التفسير الألثوسيرى (نــسبة إلى ألثوسير) **Althusserian**. مرة أخرى فإنه حتى هذه المرحلة بدت بالنسبة لــى وكأنها المحاولة الأكثر دقة لتطوير نظرى مترابط منطقيًا لتلك الأنواع من القضايا. يا له من اتجاه!، كان هذا مهمًا للغاية بالنسبة لى فى الوقت الذى تعاملت فيــه مــع المفاهيم الماركسية لكنه لم يكن يمثل ماركسية حتمية من الناحية الاقتصادية. كــان هذا مهمًا لأن أنواع السياسة التى انشغلت بها كانت سياسة التعليم، الثقافة، سياســة التحول الثقافى والذاتى. فالماركسية اقتصادية الاتجاه، والتى أحالت هذه الأشياء إلى البناء الفوقى، لم تبد لى أن لديها أى فهم مهما كان بتلك القضايا تحديــدًا، قــضايا الإعلام ووسائل الاتصال الجماهيرى، قضايا دَوْر علــم الــنفس كفــرع معرفــى (تخصص)، قضايا تتعلق بالطب النفسى أو التعليم، وهلم جرا. مفهوم الثوسير عــن الاستقلال الذاتى النسبى **Relative Autonomy** للأيديولوجى فــى تلــك المرحلــة منحت فهمًا عقليًا وتصوريًا للأسلوب الذى قد يتعامل به المرء فــى تحليــل هــذه

الأشياء. بدا لى هذا المفهوم فى تلك الأيام صعبًا بدرجة كبيرة. تلك المقالة "الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية" (انظر الثوسير ١٩٧٧) كانت المقالة الأصعب التى سبق لى قراءتها، رغمًا عن حقيقة أنه إذا قرأتها الآن وجدتها أشبه إلى وظيفية جيدة قديمة الطراز. لكن مع هذا، أعطت دورًا واضحًا وهامًا للمؤسسات التعليمية، والأجهزة السيكولوجية، وهكذا، وعلى ما يبدو أعطت بعض مفاتيح الحل لكيف يمكن للمرء تحليلها. لكن سريعًا إلى حد بعيد ظهرت الإشكالية الألثوسيرية بصورة سريعة للغاية. إنها عرضة للعديد من الانتقادات التى طورتها من الماركسية، وتحديدًا انتقادات الأصولية، الشمولية والغائية **Teleology**. وربما الأكثر أهمية، أن المفاهيم لم تكن مسعفة للغاية فى تحليل تفاصيل ممارسات محددة وكيف تمت. مثل جيل كامل من الألثوسيريين البريطانيين، أصبحت بصورة متزايدة غير مقتنع بما يمكن أن توفره الأداة النظرية الألثوسيرية، وواعيًا بدرجة متزايدة أيضًا أن لديها مشكلات مماثلة جدًا للنظريات التى كانت تنتقدها. لقد ساعدنى عمل الثوسير بكل تأكيد من الناحيتين النظرية والتصورية، إلا أن المفاهيم الفعلية التى صاغها وأنتجها بنفسه لم تقدر على القيام بأنواع الأداء التى كنت مهتمًا بها، وفى تلك المرحلة واجهت عمل ميشيل فوكوه **Michel Foucault**.

ن.ج N.G

ما الذى جذبك بصفة خاصة إلى عمل فوكوه؟.

ن.ر N.R

حسنًا، إذا كنا نتحدث بصورة تاريخية وتتعلق بالسيرة الذاتية، فقد بدأت أعمل مع مجموعة من الناس فيما يشبه الجريدة ساعدت فى تأسيسها بعنوان "الأيديولوجيا والوعى" (أ، و) والتى فهمت منذ البداية أنها جريدة ماركسية تطرح

أسئلة عن الأيديولوجيا، والذاتية؛ كلا المفهومين اللذين أتردد الآن فى استخدامهما فى أى معنى فنى. لكن فى الوقت نفسه، فإن الأصل فى تطوير نوع من نظرية التحليل النفسى الألثوسيرى لتكوين الذات بدا أمرًا جذابًا، ومهما من الناحية السياسية، وممكنا من الناحية التصورية. إن كتب فوكوه التى تبدأ بـ "نظام الأشياء" The Order of Things (١٩٧٠) ساعدتنى على الفكاك من التفكير حول الذاتية فيما يتعلق بتكوين أنواع محددة من علم النفس الإنسانى. لقد ساعدتنى فى أن أجد طريقة مختلفة للتفكير حول الذاتية. كما ساعدتنى على التخلص من فكرة الأيديولوجية كشىء بطريقة أو أخرى يتخفى، يتظاهر ويثمر علاقات إنتاج معينة. لم تكن كتب فوكوه نقدية فحسب، بل بدت بالأحرى تتيح إمكانية إجراء تحليل أكثر إيجابية لتنظيم المناقشة، وأنواع الأشياء والإمكانات التى تساعد المناقشات على توفيرها وتنظيمها. كانت الأيديولوجية والوعى (I & C) تترجم بعضًا من أعمال فوكوه إلى الإنجليزية وتنشر تفسيرات مطولة لأعمال بعض مشاركيه، مثل كتاب جاكيه دونزلوت Jacques Donzelot "حفظ أمن الأسر" The Policing of Families والذى روجع قبل ترجمته إلى الإنجليزية. كنت فى نفس الوقت، منشغلاً فى عملى من أجل أطروحتى للدكتوراه، محاولاً التغلب على مسألة طبيعة وتاريخ علم النفس كمجال معرفى (التخصص الذى تخرجت منه). حاولت القيام بهذا قبل كل شىء بأحد طرق الثوسير التى لم تفلح، ومستخدمًا بعدئذ عمل فوكوه، الذى أفلح! بدا لى هذا الاتجاه فعالاً بدرجة هائلة فى فهم تلك الأشكال من المعرفة للكائنات البشرية، وما يرتبط بها من أشكال مؤسسية وتقنية وأشكال الذاتية التى جيىء بها إلى الوجود. إدراك أعمال فوكوه واستخدام مفاهميه على ما يبدو ساعدت على توضيح بعدًا كاملاً من الواقع الذى كان إلى حد ما مبهمًا قليلاً من قبل، حيث لم يكن فى إمكانك استيعابه فكريا سواء ربطه بقاعدة اقتصادية، أو بموضوع محدد أو اعتباره يؤدى وظيفة أيديولوجية من أجل إثراء علاقات الإنتاج. هذا ما حاولت القيام به – لتطوير هذا الاتجاه، لتطوير علم النفس كنوع من المعرفة، كنوع من

معرفة – كيف أنه، كشكل من الخبرة التى أدت دورًا أساسيًا ليس فى التعامل مع الكائنات البشرية فحسب فى عالم متقدم صناعيًا، ولكن فى إبداع أنواع الكائنات البشرية التى نتمناها لأنفسنا ويطمح إليها الآخرون. هذا ما انتهت إليه أطروحتى للدكتوراه – بعد عشر سنوات – والتى نشرت بعنوان "العقدة السيكولوجية" The Psychological Complex (Rose, 1985)، والتى لا زلت أعتقد أنها كتاب جيد جدًا، على الرغم من أنه غامض تقريبًا ولم يترك أثرًا الآن.

ن.ج N.G

كيف انتهت فكرة النظام الحكومى **Governmentality** فى هذا الاتجاه إلى علم الاجتماع وعلم النفس؟.

ن.ر N.R

لا أفضل أن أضع علامة (لافتة) النظام الحكومى على عملى فى ذاك الوقت. لكن، بالنظر إليها الآن، تبدو لى على أنها ذلك النوع من الإلهامات التى قدمتها مفاهيم فوكوه على الساحة حتى قبل أن تصبح لغة النظام الحكومى شائعة إلى هذا الحد، استخدمت فى شىء يشبه نفس المصطلحات. توجه فكرة النظام الحكومى المرء لاكتشاف العقليات المختلفة للحكومة (وتشتمل الحكومة هنا كل تلك المحاولات لإدارة سلوك البشر) لتشكيل السلوك، أو محاولة تشكيل السلوك من خلال أساليب معينة من أجل تحقيق غايات محددة. ويشتمل هذا بدوره على أساليب مختلفة لفهم من تكون الكائنات البشرية وما الذى يحدد سلوكها. السيكولوجى هو الشكل المعرفى، ونوع الخبرة وأسلوب الممارسة بلا منازع لإدارة السلوك، إدارة السلوك على المستوى المايكرو (الصغير). سواء كان طفل المدرسة فى حجرة الدراسة، الأم وسلوكها الأمومى فى المنزل، أو السجين. ما يميز هذا الأسلوب فى

التفكير، بالنسبة لي، أنه ليس فقط يمكّنك من إعادة وصف شيء ما تصوريًا كان بمقدورك وصفة بأسلوب آخر، وهو على ما يبدو تفعله الكثير من المفاهيم السوسيولوجية. إنه يزودك بالأحرى فعلاً بطريقة للتركيز على علاقات وجوانب جديدة للممارسة وكشف أساليب استخدامها بقدر كبير من التفصيل.

أصبحت في الوقت نفسه أيضًا، مرتبطًا بجريدة أخرى أديرها بنفسي، جريدة تتعلق بالسياسة المعاصرة تسمى "السياسة والسلطة" **Politics & Power** – كان يشاركني العمل فيها مجموعة تنتمي، إلى حد كبير، إلى نفس خلفيتي الفكرية. كان الكثير منهم ممن كانوا سابقًا ماركسيي الثوسيريين **Ex- Marsxists -Althusserian–** الذين خاب ظنهم بإمكانات الماركسية بإتاحة الأدوات التحليلية للبحث عما كان يجرى في المجتمعات الديموقراطية وكان لهم اهتمامهم بأنواع التطورات التي كانت تحدث سياسيًا في أوروبا في ظل ما يسمى بالشيوعية الأوروبية **Euro-Communism**. الكثير منهم كان منشغلاً بالاتجاه النسائي والنظرية النسائية الاشتراكية والسياسية – هذا النوع من الحركة النسائية بدا لي كمثال لطريقة جديدة للتفكير حول علاقات السلطة التي كانت أصيلة في ممارسات معينة، وإستراتيجيات تحولهم هنا وهناك، سواء كانوا في غرفة النوم، المطبخ، أو في مكان العمل. في فترة ما بعد الماركسية – هذا ما شعر به الكثير منا حينئذ – كان السؤال هو: كيف يمكن للمرء أن يحلل هذه الأنواع من الممارسات وربطها بعلاقة ما بقضايا أكثر عمومية شكلت بصورة اصطلاحية جُل تركيز السياسة – قضايا تتعلق بالدولة، بالحكومة، بالأجهزة واسعة النطاق للسياسة الاجتماعية، وهكذا دواليك؟. قبل أن أستوعب هذا المفهوم بالفعل، بدا لي أن فكرة النظام الحكومي، أو "إدارة السلوك" أتاحت سبيلاً إلى الداخل. عندما تصل إلى ربط مبررات أكثر عمومية من أجل توجيه المجال السياسي ككل بالممارسات المصغرة بما حدث في المستشفيات، أقسام الخدمة الاجتماعية، في تنظيم أنواع مختلفة من جوانب الحياة الاجتماعية

والاقتصادية، يبدو أن النظام الحكومى يزودنا بأسلوب القيام بنوع العمل الذى لم تستطع مفاهيم الثوسيرية مثل "الاستقلال الذاتى النسبى للدولة" القيام به. يمكن للمرء أن ينحى جانبًا بعض القضايا التى أعاقت النظرية السياسية الراديكالية – مثل قضية الدولة – ونطرح أسئلة أخرى مشروعة. على سبيل المثال: على أى أساس منطقى يتم توجيهنا (حوكمتنا)؟ من أجل أى غايات نحن نحكم؟ كيف – بأى أساليب – نُحوكَم (نُحكم)؟ ما نطاق الحكومة؟ ما هى حدود الحكومة؟ ما وسائط الحكومة – إن جاز القول؟، ما الكيانات التى تقوم بالحوكمة، لأنهم بوضوح ليسوا السياسيين فى البرلمان فحسب ولا رجال الخدمة المدنية؟ وما العلاقة بين السياسى وغير السياسى – لأن كليهما مشترك إلى حد ما فى توجيه السلوك؟ هذه كانت الأسئلة التى كانت ظاهرة للعيان، وكان هذا عندما تحول عملى بعيدًا (لحوالى عشر سنوات، مع أنها لم تكن أبدًا بعيدة تمامًا) عن تحليل ما يتعلق بقضايا المرض النفسى، السيكولوجى، المجال العقلى، إلى قضايا أكثر عمومية للنظام الحكومى.

ن.ج N.G

تستخدم أحيانًا مصطلحات "إدارة السلوك" (Rose, 1999a, 3) وأحيانًا "الإرادة للحكم". تبدو هذه المصطلحات مطوقة بحلقة نازية **Nietzschean Ring**. هل باستخدامك لعمل فوكوه طورت لنفسك موقفًا بالنسبة للنازية؟.

ن.ر N.R

ببساطة، فإن الإجابة عن هذا السؤال هى "لا". لم أطور موقفًا فى علاقتى بالنازية. فأنا لست فيلسوفًا. أنا أقرأ النازية، أتعلم من النازية، أحاول وأحمى نفسى ضد إغراء قبول هذه الحكمة **Aphorism** أو تلك واستخدامها وكأنها تثبت شيئًا، طالما أنه مهما كانت عليه الأقوال المأثورة للنازية، فإنها ليست إثباتات. من ثم، فأنا

لم أطور موقفًا فى علاقتى بالنازية. لكننى قرأت النازية ليبقى تفكيرى متقدًا. فكتابات النازية تقذف بك فى اتجاه معين وتجعلك تفكر فى أشياء مألوفة بطرق جديدة – عندها تصبح المهمة أن تفكر. سوف أترك هذا للفلاسفة ليأخذوا مواقفَ من النازية.

ن.ج N.G

أنت موقفك معارض للسيادة، أو ما تسميه "سحق القدرة على العمل" (Rose, 1999a: 4)، للسيطرة الحكومية. التى تفترض مسبقًا الحرية للمحكوم. ما العلاقة بين هذه الممارسات؟ هل نحن ننتقل من واحدة إلى أخرى؟.

ن.ر N.R

إذا نظرنا إلى الطريقة التى نظمت بها نفسها لحوالى مائتين أو ثلاثمائة سنة، يتضح أن التدابير الحكومية التى يمكن أن نسميها "ليبرالية" (حرة) قد اكتسبت الشرعية والتبرير لنفسها وسعت لكى تحكم باسم فكرة ما للحرية. إلا أن هذه الفكرة للحرية كانت دائمًا محدودة. كان هناك دائمًا مرءوسون (تابعون) معينون، الذين اعتبروا غير قادرين على تحمل عبء الحرية. بصورة اصطلاحية، الأطفال، العبيد، والنساء من نواح معينة، وبعض الرعايا فى المستعمرات استبعدوا من تبعات الحرية وكان يجب توجيههم بطرق أخرى. ومن ناحية أخرى، كان هناك أولئك الذين خسروا حقوقهم فى تحمل عبء الحرية: الخارجون على القانون، غير العاقل، ومجموعة متنوعة من أشخاص آخرين عبر الوقت والمكان. لكن حتى إذا فكر المرء فى الحكومة، أو فى إدارة سلوك الأطفال، غير العاقل، المساجين، وهلم جرا، لا أعتقد أنه من المفيد اتخاذ موقف مضاد للمبررات التى تدعى العمل بحرية لأولئك الذين يعتقد أنهم يجب استبعاد قدرتهم على التصرف على مسئوليتهم فى المؤسسات الإصلاحية أيضًا مثل: السجن، مستشفيات الأمراض العقلية والملاجئ

القديمة للقرن التاسع عشر، كان الأساس المنطقى هو تشكيل السلوك بأساليب معينة - إعادة خلق القدرة على التصرف وفقًا لما تقتضيه الحرية من قواعد للسلوك. بطبيعة الحال، الواقع أن الأساليب المستخدمة فى تلك المؤسسات لم ترق إلى تلك التبريرات المؤثرة، وأحطت وتسيدت بصورة منظمة من هم بداخلها، عادة لأسباب تتعلق بالنظام المؤسسى والضبط. ما من أحد زار ملجأ قديمًا أوسجنا فى الخمسينيات أو الستينيات يكون تعليقه أنها تقنيات لخلق إمكانية تحقيق حرية للنزلاء. الانضباط وحفظ النظام اعتمدا غالبًا على أساليب وحشية للغاية لسحق القدرات على التصرف لمن هم بداخل تلك المؤسسات - وغالبًا ما تمتد لأولئك الذين يعملون هناك. لكننى أعتقد أن الأساس المنطقى لتلك الأنواع من المؤسسات دائمًا كان يعزى إلى فكرة أنها أساسية للحرية، أو ربما أن كبح حرية البعض ضرورى من أجل حرية الغالبية، أو مثل هذا الكبح سوف يعيد المقيدين إلى حالة التابعين الأحرار. مع أن، واقع غالبية هذه المؤسسات أنها تعمل بأساليب مختلفة للغاية. ومن ثم، فإن النقد الموجه إلى هذه المؤسسات، الذى يصاحبها طوال تاريخها، غالبًا ما يدور حول مقولة: انظر، أنت تدعى قدرتك على إصلاح (تهذيب) السجين، لكن كيف لك أن تصلح السجين طالما تعامل من هم بداخل السجن بوحشية بالفعل؟، أو: أنت تدعى قدرتك على علاج أو على الأقل إصلاح نزيل مستشفى الأمراض العقلية، لكن كيف لك أن تفعل هذا بينما أنت تقمعهم بوحشية بالسلاسل أو العقاقير؟.

ما دام الاهتمام مُنصبًا على المستعمرات، فسوف نحتاج إلى بعض التمييزات الإضافية. تعطى نظم الحكم الاستعمارية مثالاً لمجموعة متنوعة من العلاقات بين الحكومة، والحرية والسيادة وقد أقامت الدول الكبيرة غالباً أساليب للحكم بالمستعمرات. حيث كانت المستعمرات بمثابة تجارب للحكومة، وحيثما كانت القوى المستعمرة نفسها ليبرالية لم تكن تستثنى من النقد باسم الحرية. مرة أخرى، تقام الحجة هكذا: انظر، تدعى أنك تحكم بموجب الحرية والاستقلال الذاتى

للحرية، لكن كيف تبرر منطقيًا هذا النموذج للوحشية الاستعمارية على أساس ذلك المعيار؟ وبالطبع، حينئذ كانت توجد ردود تقليدية عديدة. وبالنسبة لجماعة واحدة، يكون الموقف: هؤلاء الناس، هذه السلالة من البشر، لا يملكون القدرة على تحمل تبعات الحرية، إنهم الأقرب إلى المتوحشين. وبالنسبة لآخرين فسوف تكون على شاكلة أنك يجب أن تكون قاسيًا لكى تكون شغوفًا، يجب أن تستخدم أساليب قاسية وقمعية لأنه بهذه الطريقة فقط تحرك الناس إلى داخل حدود المدنية حيث يمكنهم ممارسة ضوابط الحرية.

لهذا، فأنا لا أدعى أننا وصلنا إلى قمم الحرية المشمسة. ما أقوله مجرد نموذج معين للحرية – نموذج معين مفاده أن على المرء أن يحكم باسم الحرية، وباستثناءات مبررة، والمرءوسون المحكومون هم تابعون لهم نوع ما من الحق الطبيعى ليكونوا أحرارًا – أصبح أساسيًا لكل من التبرير لمحاولة تشكيل سلوك الآخرين، ولتعرضهم للنقد. لا يعنى هذا أنهم يعبرون عن واقع ما يجرى، لكنهم الحدود التى من خلالها يجب على من يحكمون أن يكونوا قادرين على إثبات أهليتهم إذا ما ادعوا أنهم يحكمون بشرعية.

ن.ج N.G

تقول فى كتابك "قوى الحرية" **Powers of Freedom**، إن النظام الحكومى لا يشتمل ببساطة على ممارسات العقلانية ولكن الانعكاسية أيضًا (انظر **Rose, 1999a: 7**). ما نوع المبرر السياسى الذى يدعم أو ينتج عن هذين النوعين المختلفين للممارسة؟.

ن.ر N.R

أنا أعنى بالانعكاسية شيئًا محددًا للغاية. فأنا لا أتحدث عن الانعكاسية بـالمعنى الذى تستخدم به فى تفسير، لنقل، "التحديث الانعكاسى"، على الرغم، من وجود علاقـة بالتأكيد بين الاستخدامين. حجتى أن الانعكاسية هى صفة لعقليات معينـة للحكومـة – ربما لكل العقليات الليبرالية للحكومة. تتضمن هذه الانعكاسية انعكاسًا ثابتًا عن طريـق أولئك الذين يحكمون ومنتقديهم فيما يتعلق بما إذا كنا متحكمين إلى حد كبير، أو نحكـم بالأسلوب الصحيح، أو نحقق أهدافنا أو لنا تأثيرات معوجة. انعكاسيتى هى هذا النـوع من الانعكاس عن كيف يحكم المرء. يحدث هذا على المستوى السياسى الأكبـر مـن خلال الخضوع الدائم لأولئك الذين يمارسون السلطة لنوع معـين مـن النقـد، ولنقـد يمارسونه هم على أنفسهم. ويحدث أيضًا على المستوى الأصغر عندما يـتم مـساءلة الأطباء، الأخصائيين الاجتماعيين، وكل أولئك الذين يـشملهم إدارة الـسلوك بـصورة دائمة من الآخرين، ومساءلتهم لأنفسهم عما إذا كانوا يقومون بوظائفهم كما يجب، مـا إذا كانوا فاعلين، عن حقهم فى التدخل (مثلاً مـا إذا كـان مـن حـق الأخـصائيين الاجتماعيين التدخل فى الأسرة لإبعاد طفل يعتقدون هم أنه أسـيئت معاملتـه). أو أن للأسرة الحق فى الاحتفاظ بخصوصيتها، وهكذا. هذه المساءلة الدائمـة تميـز أشـكال العقلانية السياسية الليبرالية التى تطورت فى الغرب. لكن هذه المساءلة ليست متـشربة فى كل عقلانية سياسية. فاشتراكية الدولة كانت رشادًا سياسيًا – واحدة لم يـتم بحثهـا بقدر كاف فى هذا الخصوص – لكنها واحدة لا تتضمن تلك الانعكاسية. هذا النوع مـن المساءلة عن المدى لم يكن أصيلاً بالنسبة لتلك العقلانية – ولا علـى سـبيل المثـال، بالنسبة للعقلانيات السياسية الثيولوجية (اللاهوتية) مثل حركـة طالبـان **Taliban** فـى أفغانستان. قد يطرح آخرون تلك التساؤلات عن هذه العقليات للحكومة، لكن غالبًا مـا تكون هذه التساؤلات غير مفهومة لأولئك الذين يحكمون، كما أنهـا بالتأكيـد ليـست التساؤلات التى تطرحها هذه العقليات على نفسها. وبالنسبة لفوكـوه **Foucault**، مـن خلال مناقشته فى مقالاته عن التنوير، هذا النوع من المساءلة بمثابة صفة فـى اتجـاه

نحو ذواتنا فى الوقت الحاضر والذى ظهر للوجود حول فترة التنوير. التساؤل – عمن نكون نحن، عما نفعله، عما يمكن أن نطمح إليه، عما إذا كان مخولاً لنا أن نقوم بما نفعله، عما إذا كنا نفعل الكثير للغاية أو قليلاً إلى حد بعيد – إنه اتجاه يسميه، بعد كانط **Kant**، اتجاه التنوير. لكن كما قلت هذا ليس ادعاءً مرتبًا زمنيًا **Chronological**، بمعنى، ادعاء أن كل الحكومات منذ كانط قد حدث لها تنوير. ومن خلال الأمثلة المحدودة أيضًا التى نوقشت من الواضح أنه لا يمكن للمرء أن يدعى هذا.

ن.ج ***N.G***

على الجانب الآخر للأشياء يمكنك القول إن النظام الحكومى يفترض مسبقًا حرية من يحكمهم. ما الذى يمكن أن يكون عليه هذا الشكل المحدود للحرية؟.

ن.ر N.R

أعتقد أنه يوجد نوعان من الأسئلة هنا: الأول، سؤال تصورى عام؛ الطريقة التى صيغ بها مفهوم الحكومة تتضمن التأثير على الفعل **"Action upon Action"**، إن جاز القول. إنه يتضمن غايات محققة من خلال التأثير على كيانات. الكائنات البشرية فى هذه الحالة – التى لديها القدرات على الفعل. وإذا تعامل المرء مع القدرة على الفعل لتكون شكل من الحرية، ناهيك عن أنه إحساس ضئيل نوعًا ما من الحرية، حينئذ فإن فكرة القدرة على الفعل بالنسبة للأشياء التى مورست عليها تلك القدرة متضمنة فى حقيقة فكرة ما الذى يحوكم. تلك إحدى الطرق التى تستند من خلالها الحكومة على فكرة أنك تحكم كيانات يمكنها التصرف. إلا أنه نوع مختلف من السؤال أن تسأل ما إذا كانت هى نفس الحرية إذا كنت تحكم قطيعك

وأنها هى ذاتها إذا كنت تحكم مجموعة من أطفال المدارس، وهى نفسها كـذلك إذا كنت تحكم أسرتك، أو تحكم مواطنين فى مجتمع. ارتباطًا بهذا النوع من الـسؤال، يحتاج المرء أن يسأل: ما هى بالضبط القدرة على الفعل المفترضة سلفًا فى حالـة طفل المدرسة، فى موضوع سياسى، فى حالة عضو الأسرة، وهكذا؟. بهذا المعنى فإن الافتراضات المسبقة حول القدرة على الفعل لها وصف محدد للغاية. فما اتفـق على تسميته بالحرية اليوم يتضمن معنى واحدًا محددًا للقدرة على الفعل. فقد انتهينا إلى فهم الحرية بطرق محددة ثقافيًا وتاريخيًا، لكنها مع هذا تشكل أفق فكرنا حـول الحرية. فالاستقلال الذاتى، تحقيق الذات، فقدان الضبط – كل هـذه المـصطلحات التى أصبحت مألوفة لدينا للغاية فى الخطابة السياسية لفترة الثمانينيـات – تحـدد على ما يبدو الحدود والموضوع لما نسميه حريـة اليـوم. وأود أيـضًا أن أقـدم ملحوظتين بشأن هذا: أولاً، أنا بدأت عملى عن الحرية تحديدًا لأن الحرية فى تلـك المرحلة التاريخية أصبحت ذلك المفهوم السياسى المؤثر والبارز. ففكرت أن المرء بحاجة إلى الكتابة عن هذا المصطلح ليس من خلال مشروع للهدم (إظهار ما كان مكبوتًا، أو غير المنطوق، أو الذى لا يصح ذكره) ولكن من خلال عمل تـاريخى لمعرفة الطريقة التى تم من خلالها نحت هذا المعنى المحدد للحرية. ثانيـًا، رغـم صعوبته، أعتقد أنه من الممكن استعادة الأشكال الأخرى للحرية التى لا تأخذ شكل تحقيق الذات، الاستقلال الذاتى، الاختيار، أو توجيه الذات – أشكالاً لا تضع الذات وقدراتها فى صميم الصفة الحميمية للحرية. لنأخذ مثالاً مبسطًا، ربما حياة الرهبنة، وهى حياة تعاش فى ظل الحد الأقصى من القيود فيما يتعلـق بالوقـت، المكانـة، السلوك....إلخ، مع هذا فهى حياة ذات حرية هائلة، حرية تمـدنا بمجموعـة مـن الإمكانات تختلف عن أنواع الحرية التى نعتقد أننا ننعم بها اليوم.

ن.ج N.G

أنت تقدم كتابك "قوى الحرية" وكأنه تأصيل للحرية. هل هناك هدف سياسى ضمنى لهذا العمل؟.

ن.ر N.R

كما ألمحت بالفعل فإن الهدف السياسى يتعين عليه أن يكون ذا صلة بالسمة البارزة للغة وأخلاقيات نوع معين من الحرية فى سياسة أواخر القرن العشرين. إلى هذا الحد، الدراسات التى قمت بها فى ذلك الوقت كانت بحثًا عن أصل (أساس) على الطريقة التى أقيم بها اللفظ. إذا جاز القول، فإنهم يبدءون من مشكلة فى الوقت الحاضر ويتتبعون الظروف التاريخية المحتملة التى أتاحت لتلك المشكلة إمكانية حدوثها وسمتها البارزة. يصوغ البحث عن الأصل (جينولوجيا) Gencalogy أدوات تصورية معينة تمكن المرء من فهم أسباب وجود تلك المشكلة فى الحاضر. بالنسبة لى، هذه المشكلة هى مشكلة الحرية. لكن لا يعنى هذا أننى لو كنت بدأت هذا العمل اليوم سوف أبدأ بقضية الحرية – ربما أفضل أن أبدأ بقضية الأخلاق، أو قضية المجتمع المحلى، ومن نقطة البدء هذه، تختلف الخطوط التى يجب علىّ أن أتتبعها. لذلك، للإجابة عن سؤالك، بالفعل إنه هدف سياسى ضمنى شكّل اهتماماتى فى هذا العمل. لم يكن هدفًا سياسيًا بقدر ما هو مشكلة سياسية، مسألة كيف يمكنك أن تجعل قضية الحرية قابلة للتحليل، بصفة خاصة كما بدا لى أن هذه القضية للحرية، وطريقة طرحها، أصبحت الأساس المشترك ليس فقط لسياسة اليمين ولكن أيضًا لسياسة اليسار، لقد بدا من المستحيل التحرك سياسيًا وراء مطالب تعظيم الاستقلال الذاتى، الاختيار، الحقوق الفردية، وهكذا. أردت أن أتيح لنفسى فرصة المحاولة فى التفكير بصورة سياسية خارج هذا النطاق.

ن.ج N.G

استنادًا إلى مسألة الأسلوب (المنهج) هذه، فإن فكرتك للتأصيل تأتى بوضوح من أعمال فوكوه، لكنك أيضا تدعى أنك تتبع فكرة ديلوز Deleuz عن المنهجية الإمبيريقية (Rose, 1999a: 11-12). ما شكل هذه المنهجية؟ هل هى مماثلة فى الشكل والمضمون للتأصيل؟.

ن.ر N.R

لا أفضل الادعاء أننى من أنصار ديلوز. أعتقد أن علاقتى بديلوز تشبه قليلاً علاقتى بالنازية. ولا أدعى أيضًا أننى أفهم ديلوز ولست متأكدًا أن مثل علاقة الاستيعاب هذه ممكنة! من المحتمل أن علاقتى بديلوز من النوع الأسوأ لأننى أزحف إلى عمله وأسرق مصطلحات قليلة وأهرب، وأستخدمها بأى طريقة تبدو الأكثر فائدة بالنسبة لى. لا شك أن هذه عادة سيئة للغاية.

لكنك سألتنى عن الإمبيريقية. نحن جميعًا نألف الطرق التى انتقدت من خلالها الإمبيريقية كمذهب فلسفى، وبصفة خاصة الانتقاد للادعاء بأن كل المعرفة مشتقة من الأحاسيس والتجربة، أو أنه يكون للقضايا معنى فقط إذا أمكن ربطها بالتجربة أو الإحساس. لكن عندما نتحدث عن الإمبيريقية عند ديلوز فليس هذا مطلقًا ما أعنيه. أعنى بدلاً من هذا محاولة إقامة ارتباط دينامى دائم بين الفكر وباعثه Object، ومن ثم الاهتمام بالارتباط بخصوصية المواقف، الحالات، والعناصر. أنا آخذ من ديلوز هذه الطريقة للتفكير حول علاقة الفكر بالواقع (الإمبيريقى) حيث يوجد نوع من التناغم يحدث بين الفكر وباعثه. الباعث لا يمكن استدعاؤه هكذا ببساطة عن طريق الفكر (كما هو متضمن فى نسخ معينة من الاتجاه التركيبى Constructionism). ولا يمنح هكذا ببساطة، إنه خارج عن الفكر، أو إنه ينتظر ليُكتشف. على أى حال، إنها ليست حالة اتخاذ موقف معرفى

عالمى وعام هنا. لكن البحث عن طرق التفكير فى أحداث خاصة وتفصيلات الممارسات. ما إن يرتبط الفكر بهذه الوقائع البسيطة فإنها تتحول وتصبح أنواعًا جديدة وممكنة من العلاقات. بأية حال فأنا كفيلسوف، لكن بطريقتى غير المصقولة والعشوائية نوعًا ما، حاولت الكشف عن طريقة للتفكير تصبح المفاهيم من خلالها أكثر فعالية عند تعاملها بطريقة ما مع مجال إمبيريقى، وحيث إن المفاهيم عندما تتعامل مع هذا المجال، تحوله بطريقة معينة وتجعله قابلاً لمزيد من التغيرات، وأخشى أننى فى الوقت الحالى لا أملك فى الواقع لغة منهجية متعمقة أو متقنة لتصف هذه الوضعية التى أحاول الالتزام بها فى بحثى. لكن هذا ما كنت ألمّح إليه بفكرة المنهجية الإمبيريقية – أما بالنسبة لعلاقتها بالتأصيل (الجينولوجيا) Genealogy أعتقد أنها جوهر البحث القريبة تمامًا لتلك التى ناقشها فوكوه (1977) فى مقالته "النازية، التأصيل، التاريخ": الاهتمام بتفرد الأحداث (دون تلمس بعض الصدق العام من ورائها) مع المثابرة لتراكم القليل من التفاصيل ومتابعة الاختلافات البسيطة بدلاً من اكتشاف التماثل، لذلك فقد تحول الاهتمام إلى الوفرة والتنوع لأحداث متشابكة.

ن.ج N.G

كيف ترتبط هذه الإمبيريقية بفكرتك عن النظام الحكومى. تقول إنهما قريبان فى الروح أو الجوهر. كيف يكون هذا؟.

ن.ر N.R

بالنسبة لى، فإن الأشكال الأكثر إثمارًا من التحليل هى التى أُجريت تحت شعار النظام الحكومى تحمل بالفعل بعض صفات هذا النوع من الروح، الجوهر، أو موقف الإمبيريقية. هذا لأن ما تحاول تحقيقه هو توضيح كيف أنه، فى مجالات

ومواقع معينة، توجد أنواع معينة من علاقات التفكير والفعل، وكيف تمت ممارسات معينة، واجتمعت تقنيات معينة معًا. يحتاج هذا إلى اهتمام دقيق بتفاصيل الأشياء التى تبدو بسيطة، مثل ابتكار مؤشر إحصائى مثل الناتج الإجمالى (GNP)، ابتكار مثل اختبار الذكاء (I.Q)، أو بتطوير أسلوب جمع الأعداد وتراكمها فى شكل تعداد (ووضعها بعدئذ فى جداول واستخدام هذه الجداول كأساس للحساب أو التنبؤ). تتطلب هذه الدراسات الاهتمام بتفاصيل الطرق التى من خلالها ظهرت هذه الحلول إلى الوجود وجمعت معًا. كل هذه الأساليب يجب ابتكارها أو تجميعها لأن الكثير منها لم يبتكر منذ البداية ولكن تم تجميعه من خلال جزيئات وقطع ضئيلة متناثرة بالفعل فى الميدان. يعنى هذا أن الحكومة هى نوع من فن البناء **Bricalage**. ولكى تعمل تحت شعار الإمبيريقية يعنى أن يقبل المرء أن يدرس هذه الأشياء عند هذا النوع من المستوى.

ن.ج N.G

أيضًا، تتحدث مرة أخرى عن روح ديلوز فى رسم "خطوط القوة" **Lines of Force (Rose, 1999a: 11)**. ماذا تعنى بهذا؟ وهل تعتقد أن ملازمة خطوط الهروب قد يمكن توضيحه من كتاباتك؟.

ن.ر N.R

تبدو لى فكرة خطوط القوة بالنسبة لى طريقة لتجنب مفردات السلطة (القوة) الفاسدة وغير الثابتة والتى دائمًا ما تؤدى إلى حشد كبير من الارتباطات الثابتة (الإستاتيكية) فى أعقابها – مثل فكرة أن السلطة شيء يكمم ويمكن تملكه – مع أنه يمكن للمرء أن يحاول تحاشيها كثيرًا. على ما يبدو أن فكرة ديلوز عن خطوط القوة توفر وسيلة للتفكير فى علاقات السلطة بطريقة أكثر حراكًا وديناميةً – فيما يتعلق

بالعلاقات، السرعات، الفترات الزمنية، التدفقات والتوجهات. ليس سهلاً أن تفكر بهذه الطريقة، إلا أن تفكير ديلوز حراكيًا بصورة يصعب تصديقها، وهذا ما يجعل منه شيئًا لا زلت أتعلم منه. أما بالنسبة لخطوط الانطلاق، حسنًا، سوف لا أرغب في وصف خطوط الهروب التي يجعلها عمليًا ممكنة. أعتقد أنه أقصى ما أتطلع إليه – وأعلم أن هذه العبارات أصبحت مألوفة الآن – أن هذا العمل يحاول إلقاء الضوء على الظروف والعمليات التي من خلالها أوشكنا على قبول أشياء معينة على أنها صادقة. أحاول أن أفعل هذا بطريقة يستفيد منها، مثلاً الأخصائي الاجتماعي الذي يتعامل مع الأسرة، أخصائي الطب النفسي الذي يتعامل مع مسألة ما إذا كان ينبغي إكراه الشخص أو إعطاؤه عقاقير، أو الاقتصادي المطلوب منه تقديم تنبؤات حول معدل نمو الاقتصاد. لا أرى أن عملي يحاول أن يخبر أيًا من هؤلاء ما يفعله، ولا أنه يحاول كذلك إزعاجهم، لأن إحساسي هو أن أيًا منهم غير مستقر بما فيه الكفاية كما هو. لكن أحاول أن أعطيهم بعض الفهم الذي قد يساعدهم على التفكير في مخرج من موقفهم. إنهم مع هذا مضطرون لإيجاد خطوط للهروب.

ن.ج N.G

مفهوم آخر تناقشه ببعض التفصيل في كتابك "قوى الحرية" إنه "الاجتماعي". كيف لكتاباتك عن النظام الحكومي أن تفيد نظرية عن الاجتماعي؟ هل يمكن أن نتحدث كما فعل بودريار **Baudrillard (1983)** عن وفاة الاجتماعي؟.

ن.ر N.R

أعتقد أننا بحاجة إلى طرح هذا كسؤال، أو بالأحرى، اليوم طرح علينا هذا كسؤال: "هل نرى وفاة الاجتماعي؟" لتوجيه هذا السؤال، علينا أن نتأكد تمامًا بما نعنيه "بالاجتماعي". فالاجتماعي ليس هو نفسه "المجتمع"، وهو ليس "الحياة الاجتماعية"، وهو ليس مثل "العلاقات الاجتماعية". أنا أستخدم مصطلح

"اجتماعي" بنفس طريقة استخدام جاكيه دونزيلوت Jaques Donzelot لـه في كتابه الرائع "حفظ أمن الأسر" The Policing of Families (1980)، كتبه منذ أكثر من عشرين سنة مضت. يطلق "الاجتماعى" على قطاع معين من الواقع الذى بدأ ظهوره إلى الوجود فى القرن التاسع عشر، واستمر بطريقة لا يعتريها الشك نسبيًا فى النصف الثانى من القرن العشرين. بالنسبة لأحد المستويات، يشار إلى الإقليم بظهور – فى اللغات الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية ولغات أخرى كثيرة – الكلمة البسيطة "اجتماعى" – بدأ المصطلح يستخدم كمؤهل (كصفة مؤهلة) لكل أنواع الأشياء، بما فيها التأمين الاجتماعى، الحقوق الاجتماعية، الأخصائيون الاجتماعيون وفى الحقيقة لكل ما يشمله مجال تخصص الاجتماعى وهو علم الاجتماع. العمل الذى قمت به وآخرون عن النظام الحكومى حاول تحديد الشروط التى بموجبها هذا الاجتماعى – الذى شكل أفق جانب كبير من الفكر الاصلاحى والراديكالى – ظهر إلى حيز الوجود.

مع المخاطرة بأن أكون مملاً، أود التأكيد على أن عمليات عالمية وذات مستوى أدنى نوعًا ما أدت بهذا البعد الاجتماعى للتجربة إلى الوجود قبل أن يتم تنظيره بواسطة منظرين كبار للاجتماعى مثل دوركايم. كان هذا هو عمل الأطباء ومهندسى النظافة الصحية فى تحديد أماكن المرض ومحاولة جعلها صحية مرة أخرى، عمل قوى الشرطة هو تحديد مكان الجريمة، وعمل الإصلاحيين الحضريين هو تحديد ظروف الطبقات العاملة فى المدن الكبيرة، وهكذا. ما أنتجوه من وثائق، صور، خرائط، ورسوم بيانية، يحدد بواقعية عددًا من الظواهر التى تبدو أنها ليست ببساطة تتعلق بنشاط فردى، لكنها شكلت طبيعة وظروف حياة، حظوظ، مصائر فردية. إنه يوضح وجود قوى كبرى تعمل وتعدت ذلك إلى ما وراء اهتماماتهم الشخصية، وأسرهم وبيئاتهم المحلية كأفراد وأنها توحدت معًا. خلال فترة وجيزة، لم تشكل فكرة الاجتماعى الأساس لأسلوب تصوير الوجود الإنسانى برمته فقط

ولكن أتاحت أيضًا سبلاً للتدخل فيه لمعرفة وتصحيح الأسوأ ومضاعفة الأفضل: التأمين الاجتماعى أو سياسة الحقوق الاجتماعية فى فرنسا، وهكذا. من ثم، يمكن أن نرى هنا ظهور هذا "الاجتماعى" الذى أصبح يشكل أفق تفكيرنا على الأقل خلال العقود الأخيرة للقرن العشرين. من ناحية أدى هذا إلى ظهور حتمية سياسية: إنه على الحكومة لكى تكون شرعية أو مؤثرة يجب أن تكون اجتماعية. من ناحية أخرى، وذات صلة بالطبع بما قبله، أدت إلى ظهور حتمية فكرية: إذا كان لهذا الملمح أو ذاك للحياة البشرية أن يُفهم، علينا أن ننتبه لجوانبه الاجتماعية. يحاول بحثى أن يستنتج كيف نشأت كل هذه المضامين الحاسمة لتلك الكلمة البسيطة "اجتماعى". وربما تكون الحكمة القديمة مناسبة: تطير بومة منيرفا فى العتمة (الظلام) فقط، إذا جاز القول، أنه بات ممكنًا فقط أن نتعرف على الوصف التاريخى لأفق "الاجتماعى" فى الوقت الذى بدأت مكانته لدينا تضمحل. كتب دينزيلوت **Denzelot** كتابه، على سبيل المثال، فى توقيت بدأ فيه العديد من المفكرين والسياسيين الاستفسار عن حتمية الاعتقاد بأن الأفراد يتم تشكيلهم وإجبارهم عن طريق المجتمع، وأن الحقوق الفردية يجب إخضاعها للالتزامات الاجتماعية، وأن التأمين ضد المخاطر يكون مضمونًا بصورة أفضل من خلال خطط الإمداد الاجتماعية، وهكذا. هذه التحولات كانت ولا تزال متنافسة إلى درجة كبيرة. هذا ما أعنيه بوضع علامة الاستفهام بعد عبارة "وفاة الاجتماعى". لا يزال الناس يشيرون إلى المجتمع، بطبيعة الحال، لم يمحوا ببساطة هكذا تلك الإشارة إلى كل القوى والعمليات التى تضم البشر معًا فيما وراء فرديتهم وعلاقاتهم الأسرية. لكن المفردات الاجتماعية لتفسير هذه لم يعد لها الاحتكار بعد الآن، فمع مصطلحات مثل "المجتمع المحلى" **Community**، على سبيل المثال، يعد البديل الأكثر شيوعًا هذه الأيام لفكرة الاجتماعى.

ن.ج N.G

يتوافق مع هذا، قولك إن الاجتماعى ليس أفقًا لا مفر منه لتفكيرنا أو تقييمنا السياسى (Rose, 1999a: 101). ماذا تعنى بهذا؟.

ن.ر N.R

كنت بصدد صياغة هذه الحجة فى لحظة تاريخية معينة، عندما فكر العديد من المفكرين التقدميين والناشطين أن الرد السريع اللاذع الوحيد على ظهور أساليب تفكير ما بعد الاجتماعى، المنفردة والمستندة إلى المجتمع المحلى – أنواع التفكير الأكثر ارتباطًا بمارجريت تاتشر **Margret Thatcher**، رونالد ريجان **Ronald Reagan** والليبراليين الجدد **The Neo-Librals** – هو محاولة إعادة ابتكار الاجتماعى. شعرت أنه بعمل هذا فإنهم غالبًا يتناسون أن هذا الاجتماعى كان ظاهرة تاريخية حديثة نسبيًا. الأكثر أهمية، أنهم نسوا أن العديد من النقاد الراديكاليين اليساريين فى الستينيات والسبعينيات اعتقدوا أن دور النقد يتمثل فى جذب الانتباه إلى الجوانب المظلمة لهذا الاجتماعى، وجادلوا، على سبيل المثال، أن السياسات الاجتماعية على العموم لم تسفر عن الكثير فيما يتعلق بإعادة توزيع الثروة، وأن البيروقراطية الراعية لدولة الرفاهية غرست التبعية فى عملائها، وأن أدوات الرفاهية قد أوجدت مجموعة متضخمة من الموظفين الذين لم يعدلوا فى وظائفهم ورواتبهم، وهكذا دواليك. لقد كنت أحد أولئك الذين يقترحون أنه يجب على المرء ألا يشتاق إلى دولة الرفاهية التى كانت فى أفول. كنت أيضًا أقترح – أنه مع التسليم بأن الاجتماعى نفسه ظاهرة تاريخية – ربما توجد طرق لابتكار سياسات ما بعد الاجتماعى الراديكالية التى سوف تمحو بعض الجوانب المظلمة من هذا الاجتماعى والتى فى نفس الوقت قد تعظِّم بعض الجوانب المشرقة للممارسات المبنية على الاستقلالية والاختيار.

ن.ج N.G

فى ضوء هذا، ماذا تعتقد أن تكون العلاقـة بـين المجتمـع (الكبيـر) Society والمجتمع المحلى Community؟ هل تعتقد أن المجتمع يفسح الطريق للمجتمع المحلى؟.

ن.ر N.R

حسنًا، أعتقد أنه بطرق ما، ولاعتبارات ما، فإن الاجتماعى يفسح الطريـق للمجتمع المحلى. أحاول، بطبيعة الحال، أن أتجنب ما تغرينى بـه لتقـديم نظريـة شاملة للمجتمع وتشخيص للتغير الاجتماعى - إنها ليست بالفكرة التى تـستهوينى. فأنا لم أقل أن المجتمع يفسح المجال للمجتمع المحلى بمعنى أننا على مشارف نهاية عهد، وبداية عهد آخر. إذ أننى أفترض شيئا أكثر تحديدًا بدرجة قليلة فى نفس هذا الاتجاه من التفكير حول من نكون، وكيف يجـب أن نحكـم (نوجـه)، أو نكـون منضبطين ونتحكم فى أنفسنا. هذا بالنسبة لأساليبنا فى طرح المـشكلات ومحاولـة إيجاد الحلول لها، بالنسبة لطرقنا فى تحديد الأساليب الفنية، التقنيـات والأشـخاص الذين يعملون من أجل تشكيل وتوجيه السلوك، فإن مصطلح ونطاق "الاجتمـاعى" يفسح المجال لمصطلح ونطاق المجتمع المحلى. فى أوائل القرن العشرين، فى زمن سياسات الحقوق الاجتماعية والتأمين الاجتماعى، بدا أنه يجب علـى الحريـة أن تكون اجتماعية وإلا فلن يكون لها وجود أبدًا. لكن الآن، وبالنسبة للكثيـرين علـى الأقل، فإن الاجتماعى بمثابة مكان للتقييد. يبدو للكثيرين أنه علينا أن نبحث عـن حريتنا فى المجتمع المحلى، وفقط فى ذلك المجتمع المحلى يمكن أن نعثـر علـى توليفة من القوى والعلاقات التى تشكل ما نعتقد فيه أنه الحرية. وبينما لم نتكلم عن المواطنة، فأنا أعتقد أن المواطنة أيضًا تتحول. فالرابطة بين المواطنة والاجتماعى التى كانت أساسية لأنظمة رفاهية القرن العشرين، استبدلت برابطـة جديـدة بـين المواطن المستقل ذاتيًا ومجتمعه أو مجتمعها المحلى، الذى يعطـى بـدوره شـكلاً أخلاقيًا جديدًا كليًا للمواطنة.

ن.ج N.G

نقول أيضًا إن المجتمع ما زال موجودًا ولكن ليس فى شكل اجتماعى. قد يعنى هذا أن الاجتماعى يفسح المجال (الطريق) للسياسى؟.

ن.ر N.R

باستخدام هذه الصياغة – "لا يزال المجتمع قائمًا لكن ليس فى شكل اجتماعي" – فأنا أحاول أن أتجنب الأسلوب التنبُئى **Apocalyptic** الذى يصرح "لا يوجد مثل هذا الشىء كالمجتمع". من الواضح، أن من وجهة نظر علماء الاجتماع الذين يريدون كشف شبكات العلاقات القائمة بين البشر فى أوقات وأماكن معينة، فالمجتمعات لا تزال قائمة كأطر عمل غير محكمة لتحديد موضوع الدراسة، مع أنه، ربما هنا أيضًا يفرض المفهوم الكثير من التوحد نوعًا ما على تلك الشبكات. لكن المجتمع بالطريقة التى تصوره بها علماء اجتماع مثل دوركايم لا يوجد بعد الآن. تصور علماء الاجتماع وآخرون، لمئة سنة خلت، المجتمعات على أنها طبيعية فى نوعها – متفردة، محكومة بحدود إقليمية (تعرف عادة بالدولة القومية) – لها ثقافتها الخاصة الموحدة نسبيًا، أعرافها، أشكالها الأسرية، أنماطها فى التنشئة، وهكذا. هذه الفكرة للمجتمع من الصعب استمرارها اليوم، تصوريًا أو إمبيريقيا. لكن ليس هذا سؤالك. فأنت تسأل: هل يفسح الاجتماعى المجال للسياسة؟ إذا ألححت لتضعه فى هذا النوع من اللغة (الأسلوب)، أفضل القول إن الاجتماعى يفسح المجال للأخلاقى **Ethical**. إن جاز القول، فهى تساؤلات كانت تطرح فى السابق على أنها مشكلات اجتماعية – هل من الممكن أن تتعاطى مخدرات؟ كيف يجب أن تتعامل مع مشكلات شبابنا؟ كيف يمكن لنا أن نفهم انحدار المدن الداخلية؟ كيف سنسترجع الروح الأمريكية من جديد (لنستخدم أسلوب القائمين على المحليات الأمريكية) – يتم تصورها الآن كتساؤلات أخلاقية، على سبيل المثال، كيف نعيد

بناء الأساس الأخلاقى لطريقة حياتنا؟ كيف نؤطر مجموعة من العلاقات الأخلاقية التى سوف يلتزم بها الناس وسوف توجه سلوكهم، وهكذا؟.

ن.ج N.G

يبدو لى، على الرغم من هذا، أنه يوجد فى النظرية الاجتماعية المعاصرة محاولة واسعة النطاق لإعادة توليد أو تنشيط أفكار للاجتماعى من خلال السياسى. على سبيل المثال، يتحدث أولريش بيك (1997) عن إعادة ابتكار السياسى، زيجمونت باومان (1999) فى "بحثًا عن السياسة"، بينما يضع أنتونى جيدنز الأساس للطريق الثالث. أنت نفسك تتحدث عن "إعادة تأطير السياسى". هل يعنى هذا أنك تتخذ موقفًا مفاده أنه لا يوجد طريق غير السياسى؟ وإذا كانت هذه هى الحال، هل تحذو حذو بيك، وباومان، وجيدنز فى محاولة لتجديد شباب **Rejuvenate** الاجتماعى من خلال السياسى أو حتى الأخلاقى؟.

ن.ر N.R

هذا سؤال جسيم. فأنا لست متأكدًا أنه سوف تكون لى رغبة فى تجديد شباب الاجتماعى. على الأقل سوف أتساءل لماذا أرغب فى فعل هذا؟. لكن لا أعتقد أنه لا يوجد ما هو خارج السياسة. فالصعوبة هى أن كل هذه الكلمات – الاجتماعى، السياسى – مصطلحات بلاغية إلى حد ما، ليس لها دلالة ثابتة. على سبيل المثال، بتحديد شىء ما على أنه سياسى أنت تحاول تحديد ذلك الجانب من الكيان كشىء قادر على المقاومة والتحول. فعندما يقول أنصار الحركة النسائية إن الشخص يكون سياسيًا فإنهم يقصدون أنه يتحتم أن نفكر فى قضايا – مثل: من فعل ماذا لمن فى غرفة النوم؟، من يشترى أوراق التواليت؟، من ينظف الحمام؟ – على أنها

مرتبطة بتوزيع السلطة وأن لها أنواعًا هامة من النتائج التي يمكن أن تكون موضوعًا للنزاع. إلى هذا الحد، أعتقد أنه من الممكن دائمًا تحديد أي جانب من الوجود على أنه سياسي إذا كانت هناك رغبة لجعله موضوعًا للنزاع الشرعي. وهذا ما يجعلني منزعجًا من استخدام لفظة "السياسي". لتسمية شيء ما بأنه "سياسي"، يبدو لي، تصرفًا أدائيًا: لأنه يحاول إقحام شيء ما إلى مجال النزاع (الخلاف)، تمامًا كما تسمي سؤالاً ما "فنيًا" أنه محاولة لإبعاده عن مجال النزاع.

طريقتي في عرض هذا التساؤل الجسيم الذي تطرحه أن تقول، إذن، لن يكون هناك حد نهائي للسياسة. إنه ليس سؤالاً حول استخدام السياسة لتجديد شباب الاجتماعي لكنه سؤال نطرحه على أنفسنا من الأنواع الجديدة من القضايا والمشكلات التي نريد أن نجعلها موضوعًا للنزاع. ربما نريد أن نأخذ بعض الموضوعات التي لم تعد بعد مثارًا للنزاع ونجعلها موضوعات للنزاع. وليحدث هذا نحن نجعل منها موضوعات سياسية. لكن من هو "نحن"؟ من الذي يجعلها هكذا؟ لم أعد أعتقد أن دور المفكر أن يجعل شيئًا ما سياسيًا. فالنموذج القديم حيث كان المفكر فيه يكشف الملامح الدفينة، علاقات القوة المكبوتة يبدو لي أنه أصبح محدود الاستخدام. أعتقد أنه علينا أن نبدأ من الحقيقة الواضحة أن الناس أنفسهم في ظل كل أنواع الظروف سواء كانوا أطباء نفسيين، أو نساء مسلمات، يجعلون الأشياء عرضة للنزاع. من ثم فإنه إلى حد ما يذهب المفكر إلى حيث توجد هذه التساؤلات ويرى ما الذي يمكن هو أو هي أن يقدم من مساعدة.

ن.ج N.G

استنادًا الى هذا، هل تقول إنه من الخطأ محاولة توليد الاجتماعي من خلال المجتمع المحلي؟ في الجزء الخاص باستنتاجاتك لبحثك بعنوان "استنباط في

السياسة" (Rose, 1999b) يبدو أنك ترفض "روح – السياسة" للطريق الثالث من أجل كلمة بديلة تؤكد على الطبيعة البنائية والنظامية للفقر، الاستغلال، الانحطاط، انعدام القوة قوميًا ودوليًا.

ن.ر N.R

نعم، أرى ذلك خطأ أن تحاول توليد الاجتماعى من خلال المجتمع المحلى لأن كلاً من المصطلحين "المجتمع المحلى" و"سياسة المجتمع المحلى" يبدوان بالنسبة لى، وتمامًا على غرار ما تقول، مؤولين بدرجة مفرطة. إنه ليس لأن المجتمعات المحلية لا توجد فحسب لكن لأن نوعية الأخلاقيات المتضمنة فى اللغة المعاصرة للمجتمع المحلى، والتى غالبًا ما تبدو نوعًا من المسيحية المدنية، عقيدة مدنية ليست بالشىء الذى يجتذبنى أخلاقيًا. لكن الحقيقة أنه ليس مهمًا عدم شعورى بالانجذاب إليها. تنشب الحوارات السياسية حول فكرة المجتمع المحلى، وبطبيعة الحال يمكن لفكرة المجتمع المحلى أن تنقلب على نفسها، تتحول وتستخدم فى كل أنواع الأساليب الراديكالية، إنها ليست أحادية المعنى **Univocal**. إن ما قصدته فى الحقيقة فى "قوى الحرية" كان بالفعل هدفًا محددًا نوعًا ما كان لإعلان أن بعض المشكلات التى أثيرت واستنتجت بخصوص المجتمع المحلى: الديموقراطية الاجتماعية، الطريق الثالث والسياسة الديموقراطية والجمهورية لأمريكا تحتاج بالفعل للتفكير بشأنها بصورة مختلفة. على سبيل المثال، فكرة أن يتعامل المرء مع الفقر وتفاوتات الدخل من خلال تشجيع الناس على البحث عن الوظائف ومن خلال آليات السوق وعقود التشغيل تبدو لى ساذجة بصورة مذهلة فى ضوء كل شىء يعرفه المرء عن الطرق التى تعمل من خلالها الأسواق، وعلاقات السوق والتعاقد. وفكرة أن هذه الأنواع من الإستراتيجيات يجب أن تستخدم فى بعض القطاعات المحدودة للغرب، وأنه يجب إعادة تنشيط أسواقنا فى هذه القطاعات تبدو لى أنها

بمثابة خداع (تغرير) لحماقة متعمدة لأنواع الاستغلال الأعظم لعمال الدول والأنظمة الأخرى، الذين ليس لهم سبيل لتلك الأنواع من الظروف - الاستغلال لذلك الذى تعتمد عليه أسواق العرب بصورة أساسية. هذه بطبيعة الحال، القضايا التى كثيرًا جدا ما تطرحها الحركات المضادة للعولمة على المجال السياسى. قد لا أوافق على كل التحليلات المستخدمة لخدمة مناهضة العولمة، إلا أن هذه الحركات قد نجحت بمواجهة الخيال السياسى للغرب مع ذلك التى ترغب فى أن تدير إليه ظهرها لتستبعده أو تتجاهله وهذا بلا شك يعد تصرفًا سياسيًا لا يمكن تصديقه.

ن.ج N.G

فى مقدمة كتابك "قوى الحرية" تقترح أن الطرق التقليدية لتحليل السياسة والقوة فى طريقها الآن لتصبح مهملة. هذا، تحديدًا، لأن هذه المداخل تميل إلى تحليل علاقات القوة على مستوى الدولة القومية. قيل، مع هذا، إن "العولمة" ليست مصطلحًا تستخدمه غالبا كمفهوم سوسيولوجى. ما سبب هذا؟.

ن.ر N.R

حقا أنا لا أستخدم مصطلح "العولمة". لأنه مصطلح يبدو جديرًا بالتحليل وليس الاستخدام. ما العمل الذى يؤديه هذا المصطلح؟. العديد من المحللين الذين أحترميم قد أشاروا إلى حدود الادعاءات الشديدة عن العولمة: مثابرة الاقتصاديات المحلية والقومية، حقيقة أن التجارة كانت بطرق عديدة أكثر تدويلاً فى بداية القرن العشرين منها الآن، حقيقة أنه لا تزال هناك حدود قومية منيعة للغاية، الحدود اللغوية القومية وقيود حراك الأفراد والعمالة فى مقابل مثيلتها لرأس المال. من ثم فقد اكتسب المصطلح وضعية حقيقية وهى تمثل إشكالية نوعًا ما.. لكن هناك سببًا

آخر مثيرًا للقلق بشأن مصطلح "العولمة". إنها أصبحت مصطلحًا مؤثرًا فى بعض الحوارات السياسية والاقتصادية. حقيقة "أننا نعيش عصر العولمة" يستخدم للجدل من خلاله، للتبرير، للتفسير، للتخطيط الإستراتيجى لكل شىء من مجرد تسويق الكوكاكولا حتى ما يجب أن نفعله بشأن الإنترنت. وهذا سبب عدم استخدامى لمصطلح العولمة، لكننى أعتقد أنها حاسمة بشأن نوعية التساؤلات التى تناولناها اليوم حتى تستكشف فى سياق عبر قومى. أنا أعى جيدًا أن النقد المشترك لبعض أعمال فوكوه وأتباعه أنهم أقاموا تعميمات كبيرة من دراسات لقطاع صغير لشمال غرب أوروبا فى فترة تاريخية محدودة. مؤخرًا، كنت أقرأ بحثًا استخدم مفاهيم النظام الحكومى لاختيار ظواهر على قدر من التنوع مثل "تحديث" الذاتية اليابانية فى فترة الميجى Miji، "سياسة الطفل الواحد" للصين، الاستعمار اليابانى لتايوان فى أوائل القرن العشرين، ودور القوة العسكرية فى الحكومة الاستعمارية للهند. كشفت هذه الدراسات عن أصول هذه الظواهر التاريخية التفصيلية مع المعارف، التبريرات، والتقنيات المستخدمة لحكم الشعوب فى أوروبا وأمريكا الشمالية. هذه هى أنواع الدراسات دقيقة التفاصيل بصورة مملة التى تستهوينى. لا تخرج بادعاءات حول العمليات الاجتماعية العالمية، لكن فى المقابل تمعن فى الحركة وحراك الأفكار من مكان إلى آخر، حراك رأس المال، حراك الناس، حراك الإستراتيجيات والسياسة، ومع كل حالة يحدث فيها هذا من خلال تتبع شبكات معينة. هذا ما يستهوينى بدلاً من محاولة وضع هذه الأشياء منذ البداية من منظور العالم والعولمة، مع أنه، ربما لا تحتاج لأن تكون هذا أو ذاك.

ن.ج N.G

سوف أنتهى بالعودة إلى سؤالى الأخير. تقول فى بداية "قوى الحرية" (Rose, 1999a: 1) إن الكثير من الطرق التقليدية لتحليل السياسة والقوة مهملة

الآن، ليس أقلها أنه بسبب دخولنا القرن الواحد والعشرين تغيرت جوانب أساسية من "السياسى". نظرًا لهذا، والتحدث كعالم اجتماع، هل تعتقد أنه ليس فقط الفكر السياسى ولكن الاجتماعى أيضًا بحاجة إلى إعادة "تأطير" **Reframed** (توافقًا مع العنوان الفرعى لـ "قوى الحرية")؟.

ن.ر N.R

الإجابة المختصرة هى "نعم". إلا أنه سيكون من الغطرسة القول بأن الفكر الاجتماعى بحاجة إلى إعادة تأطير، لأن الفكر الاجتماعى يؤطر نفسه بالفعل. فالأعمال التى تحدثنا عنها تحت عنوان العولمة (والتى لدىّ بالتأكيد انتقادات محددة لها) عند مستوى آخر، تحاول أن تؤطر ذاتها بنفس الطريقة تمامًا. إنها تحاول أن تتحرك بعيدًا عن المفاهيم الأساسية المنظمة للنظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر، بما فى ذلك أفكار عن الدولة، المجتمع، مجال تكاملى للثقافة، مجتمع قومى، مؤسسات محاطة بطريقة ما على المستوى القومى. ومحاولة التحرك بعيدًا عن ذلك النوع من التحليل تنازله إلى مكان آخر كان لوضع هذه الدول المتفردة والمحاطة بحدود فى إطار عمل مقارن. هذا النوع من الفكر الذى كنت تتحدث عنه – سواء كان تفكيرًا حول "نهاية المجتمع"، "علم اجتماع ما بعد المجتمع"، "العولمة" أو "مجتمع المخاطرة" – يحاول أن يجد طريقة لإعادة تأطير هذا الفكر الذى اعتيد تسميته "اجتماعيًا". لا أدرى ما إذا كنا يجب أن نسميه "اجتماعيًا" بعد الآن. لكننى لا زلت أميل إلى مصطلح "علم الاجتماع" إذا كان للمرء أن يضع "الاجتماعى" فى أقواس، لأن علم الاجتماع عند أفضل حالاته، يبدو أنه دائمًا ما يحدد مكانًا للإبداع، للتفكير فى هذه الأنواع من الأشياء. لسوء الحظ أن هذا الإبداع تم ضبطه ومن ثم إخضاعه واستئناسه خلال العقود الوسطى للقرن العشرين، لكنه ربما يصبح متوحشًا، جامحًا، ومبدعًا بصورة متزايدة. يمكننا على الأقل أن نأمل فى هذا.

REFERENCES

Althusser, L. (1977) *Lenin and Philosophy.* London: New Left Books.

Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities.* New York: Semiotext(e).

Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics.* Cambridge: Polity.

Beck, U. (1997) *The Reinvention of Politics.* Cambridge: Polity.

Donzelot, J. (1980) *The Policing of Families.* London: Hutchinson.

Foucault, M. (1970) *The Order of Things.* London: Routledge.

Foucault, M. (1977) 'Nietzsche, Genealogy, History', in D. F. Bouchard (ed.)

Language, Counter-Memory, Practice. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Giddens, A. (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy.* Cambridge: Polity.

Rose, N. (1985) *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England, 1869-1939.* London: Routledge.

Rose, N. (1999a) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, N. (1999b) 'Inventiveness in Polities', *Economy and Society,* Vol. 28, No. 3, pp. 467-93.

الفصل العاشر

فرانسوا فيرجيه

تحديات ما بعد الاستعمار

ن.ج N.G

لقد تكلمت عن العلاقة التاريخية الحميمية التى قامت وربما لا تـزال أيضًـا قـائمـة، فـى فرنسـا، بـين النظـام الجمهـورى والاسـتعمار **(Vergés, 1990: 90)**. جزء أساسى من مناقشتك أنه عقب قضاء فرنسا رسميًا على العبودية فى ١٨٤٨ "أصبح العبيد مواطنين لكنهم ظلـوا مـستعمرين" (التأكيد من الأصل **Vergés, 2002a: 335**). هذه الفكرة للمواطنة المـستعمرة (انظر أيضًا **Vergés, 1999a, 2002b**) ملفتة للانتباه وتحديدًا عند التفكير فيها من حيث علاقتها بالاجتماعى. أولاً، تظهر أن الحقوق السياسية والتى (أو ما أسماه روسو **Rousseau** العقد الاجتماعى) أسس عليهـا الاجتمـاعى كانـت خاصة بدلاً من كونها عالمية (حصرية بدلاً من شاملة): فالذات المستعمرة لم تكن "مواطنـًا خالصًا أبدًا، ليس فرنسيًا تامًا" **(2002a: 355)**. ثانيًا، تقترح، أو بصورة أكثر عمومية، أن الحداثة الأوروبية لا يمكن فهمها خارج البحث عن الإمبراطورية، وأن الاجتمـاعى كخطـاب **Discourse** وأسـلوب للتنظـيم السياسى، شكل منذ البداية عن طريق العلاقة بين المُستعمِر والمُستعمَر. هل توافق على هذا؟. وإذا كان كذلك، تعتقد أنه ما مدى ضرورة إعادة التفكيـر فى الأفكار الكلاسيكية للاجتماعى، أو النظرية الاجتماعيـة بـصورة أكثـر عمومية فيما يتعلق بالتحديات التى قدمتها مختلف تأريخات ما بعد الاستعمار؟

ف.ڤ F.V

لقد أكدت فى الحقيقة على العلاقة الحميمية بين النظـام الجمهـورى الفرنسى والاستعمار. لدينا بالتأكيد بحث تاريخي فـى هـذه العلاقـة إلا أن فلاسفة السياسة قد ظلوا، للجزء الأكبر من الموضوع، غير مبالين به. لماذا

الوضع كذلك؟ أعتقد لأن الاستعمار حتى الآن لم يعتبر مسألة سياسية تمامًا، وبالتأكيد ليس مسألة سياسية. لقد تمت مناقشة العنصرية والتمركز حول أوروبا **Eurocentrism** من جانب فلاسفة التنوير حيث تم تقييم دفاعهم أو هجومهم على نظام العبودية **Slavery**، الاستفهام عن دعمهم للاستعمار، إلا أنه يوجد اتجاه إلى استبعاد هذه الأحداث لحدوثها "قبل زماننا"، من ثم فإنها تستحق أن يفرد لها فصلٌ ولكن لا تصبح بالتأكيد قضية أساسية. بطبيعة الحال، هناك أعمال مفكرى ما بعد الاستعمار، ويحضرنى أسماء: آخيل مبيمبيه **Achille Mbembe**، ديبيش شاكرفورتى **Dipesh Chakravorty**، غايترى سبيفاك **Gayatri Spivak**، آرجون آبادوراى **Arjun Appadurai**، أنتونى أبياه **Antony Appiah**، إدوارد سعيد **Edward Said**، وكوان سينج شين **Kuan-Hsing Chen**. حيث غيرت كتاباتهم الطريقة التى تناقش بها الحياة، الموت، الرغبة، السعادة، والهوية. مع هذا، فإن الصلة بين النظام الجمهورى الفرنسى كصلة سياسية وليست ببساطة مجرد صلة تاريخية قد تم الكشف عنها تمامًا، وتحديدًا الآن حيث عاد النظام الجمهورى القضية الأساسية للجدل السياسى (فالجمهور يستثار عند مناقشة العنصرية، المواطنة، تكافل المهاجرين، الحدود، التعددية الثقافية، والقيم) وأيضًا لأن مظاهر النظام الجمهورى الاستعمارى، مثل "رسالة التمدين" والتدخل المبرر فى الدول ذات السيادة عادت تنتابنا. الاستعمار – العبودية المنقولة، سياسة القوة، حالة الاستثناء – غالبًا ما تنتقص عند مناقشة الحقوق، المواطنة، التحرر، والحرية (قضايا أساسية بالنسبة للغرب). يعد الاستعمار حقبة تاريخية يجب ألا يسمح لها بتشويه الإحساس الأوروبى بتفوقه (استعلائه). إنه يجب على أوروبا أن تقدم بعض التعويضات **Amends**، يليها بعض الاعتذارات، لكن يجب أن نتوقف عن مساءلة مجموعة المبادئ ككل. لقد باتت السيادة الاستعمارية لأوروبا موضوعًا يستوجب النسيان العميق. يجب النظر إلى هذا النسيان

على أنه عرض Symptom: إنه أمر حيوى، على سبيل المثال، لوضع تاريخ العبودية خارج القصة الرسمية للحداثة. يجب أن تنسب العبودية لحقبة ما قبل الحديث، قبل التنوير. ومع هذا، أعتقد أننا بعيدون عن استنفاذ الحوار حـــول السيادة الاستعمارية والحداثة، الرعب والـــسيادة الاســـتعمارية الأوروبيـــة، والتمييز العنصرى فى مجال العمل، والسيادة الاستعمارية الأوروبية. نحـــن بحاجة إلى مواصلة العمل الذى بدأه فرانـــز فـــانون Frantz Fanon، أيمـــى سيزير Aime Cesaire، سى.ل.آر، جيمس James، وآخرون الذين تطلعـــوا إلى إعادة تصور التاريخ الأوروبى عن طريق الـــتخلص مـــن بقايـــا علـــم السلالات الأوروبى والاعتراف بدوره الأصلى فى الحكومة الحديثة والسلطة. وكما كتب بول جيلورى Paul Gilory "يجب علينـــا أن نكـــافح.... لنحـــتفظ بالجروح دون التئام لفترة أطول قليلاً" (Gilory, 2003: 57).

الاعتذارات عن أخطاء فلاسفة التنوير هى كل ما تبقى لمرحلة الطفولة المدرسية. كانت المعرفة شحيحة، الكل كان عنصريًا ومناصرًا للعبودية، إنه من السهل أن نحكم بالرجوع إلى الماضى. محاورة أخرى تتمركز عادة حول التهديد: إذا ما سألنا فلاسفة الغرب لاجتياز الاختبار الذى وضعه مفكرو مـــا بعد الاستعمار لن يمر أحد دون أن يمس، وسوف يتم رفض التراث الفلسفى بالكامل، ومن ثم يستريح كل من يرفض ادعاءاته، وتسحق وطأة التاريخ كل من هم ضحايا لأنهم لن يجدوا بعد الآن فى الفلسفة الغربية التقليـــد المـــضاد (المقابل) للتحرر، الحرية والمساواة. هل هذا ما نريـــده؟ ليـــست الدراســـة بالتأكيد كل ما يتعلق بالدرجات الجيدة والرديئـــة ولكـــن تـــذكير المفكـــرين المعاصرين بالرقعة العمياء فى التاريخ الغربى حتى يمكن فتح مجال الحوار بعراقة: نقبل ونرفض جزءًا من الميراث، لنفسرها، لننقلها، أفكـــر الآن فـــى ملاحظات دريدا Derrida عن العراقة، التراث: إنها تتضمن إيماءة اختيـــار،

إعادة تفسير لعل الأشياء أو القصص الجديدة قد تظهر. وفيما يتعلق بالاستعمار: كيف لنا أن نحكم على الجرائم (من سوف يحكم، وبأى قوانين؟) وكيف يمكن تحاشى شراك المناداة بالتعديل **Revisionism**؟

يبقى فى فرنسا، اهتمام ضئيل بالاستعمار من جانب المؤرخين والفلاسفة. حيث يسود خطابان بشأن الميل إلى الاستعمار **Colonialism**: خطاب السخط، الشجب، والندم من ناحية، وخطاب التعديل. السخط، الشجب، والندم – كشف جرائم الاستعمار وإبداء السخط نحوها، شجبها، ومطالبة الدولة بإبداء الندم – يمثل إيماءة ضرورية. إظهار عدم الرضا يعد عاطفة لها احترامها. إنه الإحساس بالغضب الذى استثاره تصرف أهان فكرتى عن العدالة وأخلاقياتى **Ethics**: حيث لا أستطيع أن أظل سلبيًا. يجب أن أتدخل! يجب أن أفعل شيئًا. إنه غالبًا ما يثير الفضول: كيف ولماذا يمكن أن يحدث هذا؟. الدافع للتصرف عقب تحرك لإظهار السخط يعد عاطفة سياسية لكن عندما يصبح السخط "احترافًا"، عندما يكفل قناعتى بأننى على صواب، فإنه يؤدى إلى الصواب، إلى وضعية آمنة "أنا دائمًا فى الأمان"، أنا لست بحاجة للنظر أبعد، إلى تعقيد المواقف. غالبًا ما يتبنى تراث الاستعمارية أسلوبًا، ونغمة ومفردات الشجب مما يعزز الخلط بين الشجب والتحليل. يحتاج سرد الجرائم الاستعمارية إلى الاستمرار لكن ما الذى نستفيده منه فى الواقع؟. إن المستعمرين كانوا وحشيين وتجاوزوا المبادئ التى ادعت أوروبا أنها تحدد معالم هويتها؟. يمثل هذا الخطوة الأولى، نهاية الخداع (الوهم)، لكنه يميل إلى الاحتفاظ بالحوار داخل إطار عمل قضائى: ضحايا ومعذبين، قضايا ومحامين، شهود ومدّعين. قد يمثل القضاء خطوة نحو تحطيم الماضى، لتحسين التاريخ، لسماع أصوات الضحايا ومعاقبة المذنب،

لكن لا يمكن أن يشمل الحيز المكانى الذى شغلته الصراعات السياسية بالكامل. إن الحاجة لإبداء الأسف، الندم بواسطة الدولة ومؤسساتها (الجيش، الشرطة، الإدارة) من اختصاص سياسة التعويض والعفو التى هى بمثابة مجال جديد للسياسة والقانون. يجب على الدولة الديموقراطية أن تتحدث وتتصرف ضد الجرائم التى ارتكبت باسمها لتثبت نيتها لحماية واحترام الحقوق الأساسية للإنسان. يحاول التعبير العام عن الأسف لتلبية الحاجة إلى العدل، معاقبة الأفعال العنيفة، المهلكة التى لم تكن جرائم عندما ارتكبت، أو نفذتها حكومات ارتأتها شرعية (ديكتاتوريات، حكومات شمولية). إنها تتعلق بطلب تهيئة مكان فى الذاكرة الجمعية للضحايا المجهولين، لمن اختفوا، لمن ماتوا بلا قبور. مرة أخرى، يعد هذا تطورًا هامًا فى تحويل المجال العام نحو الديموقراطية **Democratization**. مع هذا، فإنه من المهم أن نتنبه أى "جرائم" (حيثما انصب الاهتمام على الاستعمار) ينظم بشأنها الحوار حول إبداء الأسف؟. ففى فرنسا، كان بسبب التعذيب الذى حدث فى الجزائر. يمثل شجب التعذيب أثناء الحرب الجزائرية بالتأكيد مرحلة ضرورية لكنه أيضًا يخفى حقيقة أن التعذيب كان أساس الاستعمار فى الجزائر. يمثل التعذيب أثناء حرب الاستقلال الجزائرية قمة وضوح تاريخ معقد وطويل من الإفساد، العنف والوحشية. التركيز على تلك المرحلة يعفى الجمهور الفرنسى من مسئولية فى استعمار الجزائر واشتراكه فى إنكار حقوق ملايين الجزائريين، تحويل مسئولية العنف إلى جماعة صغيرة من المرتدين المسلحين. كان الاستعمار، دائمًا حالة من الاستثناء معيارًا (عرفًا) للنظام الجمهورى الفرنسى. يعد الخطاب الثانى السائد فى فرنسا خطابًا تعديليًا **Revisionsit**. حيث قدم الحوار تحت عنوانين: كم عدد الكبارى، المستشفيات، المدارس التى بنيت خلال فترة الاستعمار، وكم عددها بعد ذلك؟ (يتجه البيان الحسابى

بشدة نحو الحقبة الاستعمارية)، أو ثانيًا، ما النظام الذى يمكن القول إنه ينتهك حقوق الإنسان بصورة أكثر علانية؟ (يميل بيان الإرسالية القويمة صوب الحقبة الاستعمارية). المفكرون المؤثرون من جيل عام ١٩٦٨ (كما يسمون أنفسهم) كانوا فاعلين للغاية فى تنقيحهم للاستعمار. لقد قرر دعاة الإصلاح (التعديل) أن دفاعهم عن المُستَعمِر المبنى على عدم حصافتهم السابقة أو فلسفاتهم الجديدة كانت عرضًا (مظهرًا) لصبيانيتهم التى هم بحاجة الآن إلى شجبها وإنكارها محذرين الأجيال الأحدث من داء مماثل. عندما اكتشفوا معتقلات وجرائم النظام الشيوعى الشمولى استبدل أنصار الإصلاح المقابلة بين الاستعمار ونقيض الاستعمار بالمقابلة بين النظام الشمولى **Totalitarianism** والديموقراطية. أصبح الأخير المنطقة المحددة التى سوف يجب أن تبتكر النموذج الديموقراطى. لقد أثبت المستعمرون عدم قدرتهم على اعتناق المُثل الديموقراطية وتحتاج أوروبا لمن يحميها ضد الاستياء **Resentment**، الحقد، والدوافع المدمرة. وكما أوصى باسكال بروكنز **Pascal Bruckner** بأن تنبذ أوروبا تشنج الرجل الأبيض وتتخلص من عبء الترتيب الاستعمارى. بينما ادعى ألكسندر أدلر **Alexander Adler** أننا يجب أن نُعدّل مع الاستعمار ونعترف بعظمته **Grandeur** (٢٤ أبريل ١٩٩٧). كما أعلن جين - بيير لى دانتيك **Jean-Pierre Le Dantec** (المدير السابق لقضية الشعب): "نحن اخترعنا العالم الثالث". أتبع القادة الاشتراكيون هذا بقولهم: "لنتوقف عن الإحساس بالخجل!، ونصر على حقيقة أنه بدون الجمهورية ما كان للمستعمرين أن يكتسبوا أدوات تحريرهم". لقد كان تدريبًا فى التجرد من التسييس والتأريخ، فى إعادة تشكيل المجال السياسى، ونقله من السلطة إلى الأخلاق **Morals** كفكرة أساسية للسياسة، أن يقيم المعتقل **Gulag** فى مقابل الاستزراع **Plantation**، مقابلة عديمة القيمة وبلهاء. إنه يحدث تفريقًا وقتيًا

بين شرور حقبة ما قبل الحديث (العبودية، الاستعمار) وشرور الحداثة (النظام الشمولى، والإبادة الجماعية). هذا الفصل بين عبودية ما قبل الحديث والأشكال الحديثة للعنف تحجب تحليل سياسات النهب (السلب) وتسترجع تفوق أوروبا. يستحق تحليل الاستعمار أكثر من هذا. إنه ليس لأن الاستعمار أساسى لفهم الأشكال الحالية للا مساواة، العنصرية، التمييز والاقتصاد القائم على السلب **Predatory**، لكنه ساهم فى الخيال الأوروبى، وشكل فكرته عن السيادة، المواطن، الشعب (الأمة). فى فرنسا يكون من الغباء أن توافق على أن الاستعمار الجمهورى قد اختفى يومًا واحدًا فى عام ١٩٦٢ بنهاية الحرب فى الجزائر، إنه من الصعب تحديد وتقييد الشكل المهجن للاستعمار المهجن لأنه يشير إلى رؤيتين وممارستين متعارضتين بوضوح. فالجمهورية الفرنسية هى منطقة الشعب المهيمن (المسيطر). سكانها مواطنون. المستعمرة هى منطقة حالة الاستثناء وسياسة القوة، سكانها تابعون. بصورة منطقية، فإن وجود الجمهورية يعنى استبعاد وجود المستعمرة. ومع هذا، فى فرنسا، كانت الجمهورية شرطًا للمستعمرة. لا يمكن أن يوجد تحليل للجمهورية، للمواطن، لمنطقة الوطنى، الذى لا يشتمل على المرحلة الاستعمارية. يجادل إيتين باليبار **Etienne Balibar** فى "أوروبا، أمريكا، الحرب" **(Balibar, 2003)**: إن تحليل الهمجية والعنف يجب أن يتم مع تحليل دورته (دورانه) بين الأقاليم المستعمرة وعاصمتها. إنه يذكرنا بأن التحليل باق لم ينته. يجب على أوروبا تنقيح سرد العنف (التقسيم الوهمى بين الشمال والجنوب، تخيل أن العنف فى المستعمرة لا يؤثر فى الشمال) وتعلم درس التغيير **Alterity**. هذا ما حاولت القيام به. فى كتاب حديث، مع باسكال بلانشارد **Pascal Blanchard** ونيكولاس بانسيل **Nicolass Bancel** **& Bancel, Verges, Blanchard** **(2003)**. أعود إلى شكل الجمهورية الاستعمارية وأبحث

عن الأساليب التى نظمت بها الفكر السياسى الفرنسى. لماذا أُستبعد المستعمر من العقد الاجتماعى؟ من الحرية؟ لماذا لم تكن الحقوق الطبيعية غير طبيعية فى المستعمرة؟ لماذا كما تأمل حنـــا آرنـــدت Hannah Arendt (1973: 185)، أصبحت السلالة Race أساس الأمة؟ يعد آرندت أحد الفلاسفة القلائل الـــذين تناولوا مسألة العلاقة بين أوروبا (كمهد للمدنية والديموقراطية) والاســـتعمار بجدية. حيث لاحظت أن السكان الأصليين كانوا كائنـــات بـــشرية طبيعيـــة تنقصهم الشخصية الإنسانية، الواقع الإنسانى بصفة خاصة، لذلك عندما قـــام الأوروبيون بذبحهم لم يدركوا إلى حد ما أنهم قـــد ارتكبـــوا جريمـــة قتـــل (Arnedt. 1973: 192). قام الأوروبيون فى المستعمرة، بتنقـــيح اســـتخدامهم للعنصرية والبيروقراطية، العنف المدمر، الذى شاهدوه فى أوروبا مؤخرًا.

ن.ج N.G

فى كتابك "وحوش وثوريـــون" Monsters & Revolutionaries تـــدرك تاريخ المستعمرة الفرنسية وفقًا لمنطق (مارســـيل مـــوس Marscel Mauss) تبادل – هبات Gift-exchange. بهذا الفهم، فإن الهبة مـــن المُـــستَعمِر إلـــى المُستَعمَر (والعكس بالعكس) لا يمكن استردادها: فالمُستَعمَرون يعاملون على أنهم مستقبلون Receivers وغير معترف بهم على أنهم متساوون، ومن ثم فإن هبتهم فى المقابل لا تشبع حاجة المركز Metropole أبدًا (1999b 7). وفقـــًا لوجهة نظر موس Mauss، فإن شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية تبـــرز خلال تبادل الهبات. إلا أنه فى سياق عملية الاستعمار ماذا يعنى هذا؟ هـــل تبرز مجموعة نوعية مختلفة تمامًا من العلاقات الاجتماعية فى حالات حيث يكون أحد أو كلتا المجموعتين (رمزيًا أو واقعيًا) مدينًا دائمًا للآخر؟.

أنا لم أفهم إشكالية الدين الاستعمارى من منظور العلاقات الاقتصادية المتبادلة. لقد كنت، بطبيعة الحال، أبحث فى العبودية وإزالتها والاستعمار فى الإمبراطورية الفرنسية. فالاستعمار كنظام للدّين، ينشئ مجموعة من العلاقات الاجتماعية. من المهم أن تلاحظ إلى أى مدى قد استخدمت فكرة "السخاء" Generosity فى الخطاب الاستعمارى الفرنسى. كان الاستعمار تعبيرًا عن السخاء الفرنسى: إن لفرنسا واجبًا، رسالة، "رسالة تمدين". إنها تغزو قلوب المستعمرين وتجلب الضوء لعالم من الظلام. كانت الإمبراطورية تعبيرًا عن العالمى، الذى أصبح من خلال الثورة الفرنسية، مرتبطًا بمبادئ وأهداف الجمهورية. كان المُستعمَرون مدينين لفرنسا التى لم تتردد أبدًا فى جلب علمها، تقنيتها، تربيتها إلى الأقاليم المختلفة.

تسلمت أوروبا من روما رسالة نشر المسيحية فى العالم. لأنها سوف تنقذ العالم من الشر، وتعيد نور الإله وحبه السمح إلى المستعبدين من البشر بالأرواح الملحدة والمعبودات المؤلهة. وقد فرض علمنة الرسالة المسيحية من خلال النظام الجمهورى الفرنسى مذهبًا مماثلاً للإنقاذ. لا تحول فرنسا الشعوب المُستَعمَرة إلى الرب ولكن إلى مثاليات التنوير، للنموذج الجمهورى الذى يجلب الإنقاذ للعالم. حيث سيتم إنقاذ الشعوب من الطغاة وسوف تكتشف الحرية والمساواة. أعلن سان جوزيه Saint Just أن "الشعب الفرنسى يصوت من أجل حرية العالم. كان الجمهور الفرنسى الوريث الحقيقى لروما: فالشعوب الهمجية استُعمرت من أجل صالحها. وعدم معرفتهم بأنهم بحاجة إلى أن يُستعمروا يعد دليلاً على أنهم يحتاجون لأن يستعمروا. إنهم لا يعرفون بعد، لكن ما أن يكتشفوا الحقيقة فسوف يكونون ممتنين وسوف يغمرون جيوشنا بالزهور. لقد كانت قصة الوحى Révélation والخلاص،

Rédemption قصة القوة السخية التى جلبت الحرية فى كل أنحاء العالم من صميم قلبها، والتى توقعت أن يكون حبها فى المقابل. دمرت أثينا وروما لأن ممارستهما الاستعمارية عززت الاستياء والكراهية. التهمت العبودية وما تمخضت عنه من فساد النظام القديم. تحاشى الاستعمار الفرنسى هذه المآزق لأنه سوف يجلب الأخوة والمساواة. فالجمهورية الفرنسية (١)، سوف تكون بمثابة الأم الرؤوم للشعوب المستعمرة، وسيعود الحب بدلاً من الكراهية إلى فرنسا. فلسفة الحب لها نفس أهمية لغة السخاء، سوف يصدم المستعمرون عندما يكتشفون أنهم كانوا غير مرغوبين. تزخر الروايات بمشاعر الخداع والتضليل للسكان الأصليين.

لغة السخاء والحب فى مجال السياسة تؤطر العلاقات الاجتماعية داخل الاقتصاد ورمزية الدَين: بماذا ندين لك، ودينا لديك؟. السخاء والحب يقنعان (يخفيان) عنف العلاقات الاستعمارية ويبرران التدخل باسم الخيرية والإحسان. كان هذا حقًا تحديدًا بالنسبة للاتجاه الفرنسى المؤيد لإلغاء الاسترقاق **Abolitionist**. حقيقة، فإنه بعد إلغاء العبودية فى المستعمرات الفرنسية فى عام ١٨٤٨ سَنَّ الجمهوريون الفرنسيون سلسلة من الهجمات الاستعمارية التى بررتها أسس الدعوة إلى إنهاء الاسترقاق. حيث كانوا ينقذون الجزائريين والمدغشقريين من تجار العبيد (وهم مسلمون عادة) ومع هذا يجلبون الحداثة. محبتهم للحداثة ورغبتهم النزيهة فى تحرير الشعوب حول العالم أضفت الشرعية على تدخلهم على أرضية صلبة ولا يملك المحررون الجدد إلا أن يكونوا مَدينينَ لهم. الحوار حول الدين فى مجال السياسة يؤدى بالمناقشة إلى هذا الحد: ماذا لى من الدَين بدلاً مما هو الإجراء الذى يجب اتخاذه الآن فى الوقت الحاضر؟، وكيف لى أن أتخيل المستقبل؟ أنا محكوم دائمًا داخل الحدود المؤقتة للفعل الماضى: حدث هذا لى، لهذا أنا

مَدِين. الحوار الاستعمارى الفرنسى عن الدَّين يعوق المناقشة لكل من الحاضر والمستقبل. وبصورة جدية، من المهم ملاحظة أن سياسة ما بعد الاستعمار تصر على استعادة الماضى: الماضى يحدد الحاضر والمستقبل. رفض مفكرو التخلص من الاستعمار حتمية الماضى (عبارة فانون Fanon "أنا لست عبدًا للعبودية")، بينما يوجد تيار مهم لفكر ما بعد الاستعمار يجادل بشأن استعادة الماضى، وأن تضميد الجرح هو أفق السياسة. أنا لا أناقش فى أنه يجب العودة إلى نقض الاستعمار لكن من المهم أن نتأمل المواقف المختلفة والأهمية التى نالتها تلك الذكرى.

ن.ج N.G

نافشت فى مقالة حديثة موضوع "الدافع الاستعمارى" The Colonial Impulse أو "النموذج الاستعمارى" وأنه لا يزال لدينا اليوم (2002a : 351). تتحدث أيضًا عن ظهور "استعمار ما بعد الاستعمارى" Postcolonial Colony كشكل جديد من التنظيم الاجتماعى. ماذا يكون استعمار ما بعد الاستعمارى، وكيف يختلف عن أنواع الاستعمار التى رأيناها من قبل؟.

ف.ڤ F.V

إنه يجب تنقية فكرة استعمار ما بعد الاستعمارى لأننى استخدمتها للإشارة إلى موقفين مختلفين (لدرجة أن ملاحظة أحدهما تنبئ بالآخر). يشير الاستخدام الأول إلى منطقة متحررة من حالة الاستعمار والتى لم تفقد تمامًا بنيتها الاستعمارية. سكانها الآن مواطنون، وربما تكون تحت حكم ديموقراطى. أتحدث عن المناطق الفرنسية فى أعالى البحار التى لا تزال تحت الحكم الفرنسى (كالدونيا الجديدة، جزر الأنتيل، غينيا، تاهيتى،

والمناطق الأخرى الخاضعة لفرنسا فى المحيط الهادئ، رينيون) والتى تعد الآن أيضًا أقاليم أوروبية (تسمى أقاليم الأطراف المتطرفة **Ultra-Periphery**). لا يزال الاستعمار يُشكّل (يقنن) العلاقة بين فرنسا وتلك المجتمعات المحلية. طالما اختاروا أن يظلوا فرنسيين عليهم أن يجدوا طريقة للبقاء داخل إطار العمل الصارم للجمهورية "الواحدة التى لا تتجزأ". الجدل السياسى حول نوع الصلة التى يجب أن توجد يجرى بالكامل داخل إطار مسألة "الوضع الشرعى" **Status**. ما هو الوضع الشرعى الذى يمكن تخيله والذى سوف يعترف بخصوصية منطقة ما بعد الاستعمار (سابقة الاستعمار) (المساحة الجغرافية، مجتمع ما بعد العبودية، مجتمع السكان الأصليين المستعمرين والمستوطنين، الصلة بالإقليم الجغرافى، الاقتصاد المحلى) والمبدأ الحديدى للنظام الجمهورى الفرنسى؟. إنه من الأهمية بمكان تحديد تلك الروابط بصورة شرعية، إلا أننى أعتقد أن الأهمية التى أضيفت على الجانب الشرعى قد حجبت الجدل السياسى على كل من الجانبين. فمسألة الاستقلال الوطنى، باستثناء كالدونيا الجديدة، لم يستوعب جانبًا كبيرًا من السكان. إضافة إلى هذا فإن خطاب الاستقلال بالنسبة للهوية السياسية قد أُطِّر حوار غالبية مفكرى المستعمرات الفرنسية السابقة. وقد أدى هذا إلى حالة من الارتباك. ففى فرنسا يوجد دعم لسياسة الهوية. لا يزال الفرنسيون يفضلون النموذج الرومانسى للأمة: كما لو أنه لا يمكن التفكير فى الحرية خارج فكرة الأمة. فى مقاطعات أعالى البحار (جزر الأنتيل، رينيون) يتمسكون بالاستفسار عن "ماذا فعلت لنا فرنسا"؟، "بماذا تدِيننا فرنسا"؟. يؤدى بنا هذا إلى تجاهل الجدل السياسى حول أوروبا وفرنسا كفضاءات متعددة الثقافات، متعددة الديانات، متعددة العرقيات بمناطقها المنعزلة ذات الفقر المدقع والاستبعاد. لا تشارك مستعمرات فرنسا السابقة أعالى البحار فى هذا

الجدل رغم أنهم يمكن أن يشكلوا أساسًا لمناقشة العلاقات بين أوروبا "وأخرياتها" "It's others" كما هم، بسبب التاريخ والثقافة، مجتمعات مهجنة. المستعمرات هى مستعمرات ما بعد الاستعمار لأن الجدل لا يزال يدور داخل الإطار السياسى الاستعمارى: قيام أمة محررة هو فقط شرط الوجود. كان هذا حقيقيًا بالنسبة للجزائر، الصين الهندية، والمستعمرات الأفريقية وكان يمكن أن يكون كذلك (حقيقيًا) للمناطق التى أتحدث عنها. لكن نحن (مستعمرات فرنسا السابقة بأعالى البحار) "اخترنا" أن نبقى داخل الجمهورية الفرنسية. أنا أفضّل القول إنه يجب المشاركة فى الجدل حول أوروبا، حول العولمة، حول أوروبا والولايات المتحدة. تلك المشاركة هى جزء من تحررنا من الاستعمار. مجتمعات الكريبيولى Creole(*) (جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية) كانت منذ البداية متعددة الثقافات، متعددة الديانة، ومتعددة العرق – ما تكتشفه أوروبا، نحن عايشناه خلال الخسائر، إعادة التوطين الإجبارى، التهجير الإجبارى، العنف، والمقاومة – المستعمرات الأخرى (كالدونيا الجديدة، على سبيل المثال) تعرف ما معنى أن تعيش فى منطقة مقسمة بين معسكرات (حيث أجبرت كانكاس Kankas على إخلاء قراها والتجمع من جديد فى معسكرات، والعيش فى بلدات متباعدة). نحن نعرف معنى أن تبقى صامتًا، القتل الجماعى، الموت ينظم الاجتماعى (العبودية)، وأيضًا العيش معًا فى منطقة وابتكار طرق جديدة للتعايش المشترك، ممارسات اجتماعية وثقافية جديدة، أتكلم أيضًا عن مجال آخر: المناطق الرمادية Gray Zones للعولمة الحالية. يصاحب هذا المجال أشكال جديدة من الاستعمار ترتبط بالعولمة والتى لا تشبه فى نمطها استعمار القرن التاسع عشر.

(*) مواليد جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبى أو إسبانى تحديدًا لا يزالون يحتفظون بلغتهم وثقافتهم الأصلية، أو الفرنسية التى يتحدث بها الزنوج فى مستعمرات فرنسا السابقة (المترجم).

دعنى أسوق بعض الأمثلة سريعًا جدًا: لم يعد نقل الموارد المنهوبة يتطلب فى كل الحالات بناء طرق، سكك حديد وتجمعات عسكرية لحمايتها. يمكن استغلال البترول بدون هذه الأشياء. يمكن للطوافات (طائرات الهليوكبتر) أن تلتقط الذهب والماس من مناطق بأمان، تاركة البيئات المحيطة لملوك الحرب، المجاعة أيًا كانت. لم تعد هناك حاجة إلى العمالة المحلية، ولم تعد هناك مشكلات عمالة إجبارية (جيش لإرغامه، شرطة للضبط، متمردون). يمكن نقل العمالة من أى مكان ولفترة زمنية مؤقتة. ويمكن جعلها أكثر انقيادًا. على سبيل المثال، أكثر من عشر آلاف امرأة صينية يعملن فى مناطق التجارة الحرة بموريشيوس. حيث تمت الاتفاقية فى الواقع بين كل من الحكومتين عن طريق وكالات لتشغيل النساء بالمناطق الريفية. تعمل النساء لمدة عامين يجب بعدها أن يعدن من حيث أتين، وهن ممنوعات من تكوين تنظيمات - ولا يمكن للاتحادات الموريشيوسية التحدث إليهن - وتم تحذيرهن من فقد احترام الدولة الصينية من خلال أى تصرفات متمردة. وتكاليف تنظيم حركة هؤلاء النساء وعبر مسافات تعد ضئيلة إذا ما قورنت بمزاياها. فى غضون ذلك، اختار المزارعون فى إسبانيا مؤخرًا تعيين آلاف النساء من أوروبا الشرقية لجنى الثمار والخضروات. حيث يرونهن أسهل انقيادًا من رجال شمال أفريقيا، الذين يمثلون حتى الآن قوة العمل الموسمية المهاجرة. ويختارون المتزوجات واللاتى لديهن أطفال لضمان عودتهن مرة أخرى إلى بلدهن. العنصرية ضد سكان شمال أفريقيا، ورفض أوروبا لجنوبها، ورغبة الأوروبيين الشرقيين لاكتساب مزيد من اليوروهات **Euros** واعتبارهم أوروبيين صالحين (مقارنة بالرجال المسلمين) كل هذا يشارك فى هذا التنظيم الجديد للعمالة المهاجرة. ومع التدافع الجديد من أجل البترول الأفريقى، يمكننا التنبؤ بترسيم حدود جديدة، مناطق جديدة للاستعمار وتلك

الفضاءات التى يبدو أنها تنحدر من سطح الأرض بعيدًا عن وعينا، وعالمنا المرئى كذلك: المناطق الرمادية. يمكننا أن نتوقع فقرًا، فسادًا وعنفًا أبعد من هذا. طالما أنه فى أواخر السبعينيات حصلت نيجيريا على ثلاثمائة بليون جنيه إسترلينى عوائد بترولية، ولكن لا يزال نصيب الفرد من الدخل القومى أقل من دولار فى اليوم. فى أنجولا وفى عام ٢٠٠٢ اختفى بليون دولار ما بين الرئاسة الأنجولية، والبنك المركزى وشركة البترول الحكومية (انظر جريدة الجارديان 17 June 2003, P.2:) ومع ذلك يعيش سكانها فى غياهب النسيان، فى منطقة رمادية. إنهم لا يحسبون أيضًا ككيانات (بشرية) لأنه لا حاجة لهم بعد لإنتاج ثروة. يعيشون أو يموتون لا يختلف الأمر كثيرًا لدى الدولة. يمكن للدولة أن تستورد قوة عاملة، تستأجر جيوشًا خاصة، لماذا تحتاج هذه الكيانات؟ فالمناطق الرمادية هى الأقاليم التى يعيش فيها إناس لا يعدون أحياء (لم يعد للدولة حاجة إلى جمع الضرائب، لإعداد جيوش من بينهم، لا تحتاج أطفالهم من أجل مستقبلها أو وجودهم لإقامة شرعيتها) وحيث تظهر دروب جديدة لتجارة البشر.

ن.ج N.G

لقد قلت "إننا بحاجة لبحث أشكال جديدة للاستعمار ونظامها المعرفى" (Vergés, 2002a: 352)! ما هى الإجراءات أو الأدوات المنهجية التى قد تستخدم للقيام بهذا؟ دراستك للتاريخ السياسى لرينيون صيغت فى إطار الجينولوجيا (التأصيل) Genealogy (Vergés, 1999b: 12-13) ومؤخرًا تتحدث كذلك عن إمكانية تتبع أصل أساليب مختلفة للكتابة "أفريقيا" (Vergés, 2002c: 607) هل يعنى هذا أنك تفكر فى التأصيل بنفس معناه لدى فوكوه، فائدتها فى كشف واستكشاف قوى استعمارية جديدة؟ إذا كان كذلك، كيف؟.

ف.ف F.V

التأصيل بمعناه لدى فوكوه يمكن أن يكون أداة واحدة، لكـن دراسـة الأشكال الحالية للاستعمار تتطلب إجراءات منهجية أخرى. تـرتبط كتـابتى بصورة وثيقة بقراءة الحاضر، مستخدمًا الأدب، والفلسفة والتحليل النفـسى بجانب العلوم الاجتماعية. فالواقع المبعثر لما بعد الاستعمار – عدم تجانـسه بجانب استمرار مظاهر بعض عناصر الاستعمار – يتطلب مـدخلاً متعـدد التخصصات **Multidisciplinary**. إنه يشبه وصفة طهى قديمة، يمكنك القول، وما هو الجديد؟ لكننى أعتقد أن هذه هى الطريقة الملائمة للتعامل مع التعقيد المتعدد الطبقات للأشكال الجديدة من الاستعمار. أنا أفكر فى العمل الذى قام به **WISER** وايزر "مركز بحثى تمولـه جامعـة ويـتس **Wits University** بجوهانسبرج" مع آشـيل مبيمبيـه **Achille Mbembe** كباحـث رئيـسى، أو المشروع الذى أحاول إقامته الآن "بيت الحضارات ووحدة إعـادة التوحيـد" الذى يسعى لدراسة الصلات والتشكيلات المبعثـرة، وعمليـات الكرييـولى (التحول إلى أصول أوروبية أو إسبانية بصفة خاصة مع الاحتفـاظ باللغـة والثقافة الأصلية) **Creolization** فى عالم المحيط الهندى اليوم.

ن.ج N.G

فى حاشيتك لتجميع حديث عما كتب عن مرحلة ما بعد الاسـتعمار تستشهد بادعاء إدوارد جليسانت **Edouard Glissant** "إن العالم بأكمله يمر بعملية تحول كرييولى" **(Vérges, 2002a: 350)**. هل أنت توافق على مثـل هذا الادعاء؟

عندما يطلق إدوارد جليسانت هذا الادعاء بأن "العالم بأكمله يمر بعملية تحول (كريبولى)"، فأنا أشكك فيما يحيط بهذا الادعاء من تفاؤل وقلق بشأن مظهره التعميمى. أعتقد أنه من التعجل إلى حد بعيد مساندة مثل هذا الادعاء. نحن نحتاج إلى دراسات أكثر للمواقع التى قد تظهر بها عمليات الكريبولى (المدن، الأقاليم العالمية). فرضيتى هى أن عمليات أخرى تنتج عن طريق الاحتكاك والصراع، مثل التعددية الثقافية غير المتحيزة **Indifferent**. التمييز العنصرى **Apartheid**، العزلة وخلق مستوطنات عرقية. هل تظهر الكريبولى كعملية بديلة وحيدة لإستراتيجيات إثبات الهوية المسيطرة؟ أنا لست متأكدًا من هذا. ففى عملية العولمة الحالية يمكن ملاحظة أشكال جديدة لإثبات الهوية حيث لا يمكن لمدى تعقد طبقاتها أن يستنفذ مع فكرة الكريبولى. كما أننى أعتقد أيضًا، أنه من المستحيل، حقًا من المستحيل الادعاء أن العالم بأكمله يمر بتحول (كريبولى). "العالم بأكمله معقد للغاية، متنوع للغاية لكى يمر بعملية واحدة منفردة. ما قاله جليسانت ملفت بصورة مفرطة، فيه دهاء، ومتوافق مع حالة ما بعد الحديث وما بعد الاستعمار، لكنه ببساطة لا ينطبق على العالم بأكمله". فالتوازنات **Upheavals** والتحولات التى تمخضت عنها العولمة الحالية – هجرات متزايدة، طرق جديدة للهجرة، مدن عالمية جديدة، الأقلمة **Reigonization**، سرعة المعلومات، التبادلات المالية – مهدت الأرضيات لعمليات جديدة لخلط الخطوط الكنتورية (المحيطية) **Contours** لمن نحن، لا نعرف بعد. تاريخيًا، ظهرت الكريبولية فى مجتمع عبودى **Slave**، من خلال عمليات العولمة الأولى التى نتجت عن طريق تجارة العبيد والاستعمار الأوروبى. إنها تصف عملية لا تزال مستمرة حيثما اندمج عبيد

جدد وتحولوا إلى الكريبولية عن طريق العبيد الذين سبقوهم في مراحل مبكرة. نحن نعلم أن الأسياد كانوا حريصين بشأن تنويع عبيد مجتمعهم المحلى لإعاقة الولاء والتضامن. تعلموا مؤخرًا العيش والعمل جنبًا إلى جنب، لكى يفهموا بعضهم البعض عن طريق خلق وتبنى لغة الكريبولى، والتواؤم مع معتقدات، طقوس وممارسات بعضهم البعض لا يستطيع الرفاق الجدد البقاء إذا ما سعوا إلى حماية معتقداتهم، طقوسهم، وممارساتهم. يتطلب نظام المستعمرة عبيدًا ينسون ماضيهم، جذورهم وثقافتهم بينما يهيئون أنفسهم للاحتفاظ بما تبقى لهم من ثقافتهم ليختلط مع ممارسات الكريبولى. رغم أن هذا الأمر يعارض سياسة الأسياد من أجل الشقاق بينهم لكنهم لم يتمكنوا من التحكم فيه. كانت المستعمرة بمثابة مصفوفة الكريبولى، الآلية التى من خلالها تعايش العبيد والأسياد معًا. وظلت عبودية التاريخ تلقى بالناس على الجزيرة. وفى رينيون **Reunion** لم يكن البيض الذين يأتون إليها كذلك من الأوروبيين الأثرياء أو صغار الطبقة الأرستقراطية الباحثين عن الثروة، ولكن فلاحين فقراء من الأقاليم الأفقر فى فرنسا وأوروبا أرغمتهم الدولة على الهجرة، لم يكن لديهم خيار. كانت عملية الكريبولى هشة حيث كانت مهددة بانتظام بالواصلين الجدد كما أضعفت بواسطة القواعد المنظمة التى يضعها الأسياد، مع هذا فقد كانت هذه الهشاشة تحديدًا شرطًا (للكريبولى). حيث كانت الكريبولى حركة دياليكتية (جدلية) للنسيان، التبنى، تحويل ما يتم تبنيه، وخلق طقوس وممارسات يمكن لجماعات متنوعة أن تتقاسمها، والتى مع هذا، دائمًا ما تضيف إليها أسلوبها الخاص. على سبيل المثال، كانت الوفاة محاطة بمزيج من الممارسات الأفرو - مدغشقرية والهندية المتعلقة بالبنوة **Filiation**، الأصل والوقت أضافت إليها كل جماعة مساهمتها.

لا يوجد (كرييولى) بدون صراع، بدون تناقضات مؤكدة والتحرك نحو الوحدة. فعندما وصل العمال الهنود ذوو العقود الموثقة **Indentured** إلى رينيون اصطدموا بالعبيد المحررين وسعوا لتمييز أنفسهم عن العمال الأرقاء **bonded**: يدعون أنهم أحرار وليسوا سودًا (زنوجًا). وعلاوة على هذا تبنوا، أساليب الكرييولى للعيش والبقاء بينما أحضروا معهم طقوسهم، ممارستهم ومعتقداتهم التى حولها (مزجها) **Creolized** السكان قبل تبنيها. التواجد المشترك للصراع، التنوير، والتزاوج **Cohabitation** أدى إلى الوحدة، إنه عالم الكرييولى الذى تعرض بدوره لتناقضات جديدة. كل من التناقضات والوحدة خرجا من نفس الأنساق: العبودية والاستعمار. فعملية الكرييولى كعملية، تخلق أنساقًا لإثبات الهوية. الممارسات الثقافية، أساليب الحياة وإدراك الزمان والمكان والعالم، لم تزيف بالنسبة إلى إقليم ذى سيادة. بدأ التحول إلى الكرييولى بإحلال (الذى يجب ألا نجعله رومانسيًا) مؤديًا إلى أشكال أخرى لسكنى الإقليم. إنه بمثابة تجربة أن تكون أجنبيًا. كان البلد الجديد إقليمًا للاستبعاد، والترحيل **Deportation** والنفى **Exile** لكن أيضًا عالم وثقافة جديدة. وصلت الثقافات فى صورة جزيئات وأجزاء. اغتراب العبودية "الوفاة الاجتماعية" للعبودية، الإخلاء الإجبارى، حقيقة أنه لا مجال للاختيار، كل هذا أدى إلى علاقة مختلفة جذريًا بالنسبة للإقليم.

يجب للتحول الكرييولى أن يكون عملية مستمرة يتواصل من خلالها بث وانتشار العناصر إلى جانب التخصيص والتبنى الذى يتضمن واسطة (توسط) المُستقبِل **Recipient**. العديد من تلك التفاعلات لا تحدث بين أنداد. فالتحول الكرييولى ليس عملية متجانسة: هناك ممارسات استبعاد وتمييز. إنه كما اقترح أيميه سيزار **Aime Cesaire** فى رسالته عام ١٩٥٦ إلى موريس ثوريه **Maurice Thorez** بشأن إيجاد طريقة فعالة لتجنب ممرين للهلاك: عن طريق

العزلة، عن طريق إحاطة (تسوير) Walling نفسك بالخاص، أو عن طريق التخفيف dilution أو الترقق Thinning فى خواء "العام" (Cesaire, 1957). إنه يتعلق بألا يكون لك اختيار لمشاركة إقليم مع الآخرين الذين اخترتهم وطرق حياتهم ومعيشتهم ليست "تخصنا". التحول الكريبولى يتحدى حقيقة الهوية. إنه يقترح أن الخسارة لا تعنى بالضرورة نقصًا. إنه ليس سلسلة من الأجزاء المتجانسة التى يمكن طرحها أو إضافتها كما يريد، إنه عملية، حركة ديناميكية: ليس من "أ" إلى "ب" أو "أ" زائد "ب"، لكن أجزاء من "أ" زائد "أ" معدلة زائد أجزاء من "ب".... هناك كلمة أفريقية أميل إليها كثيرًا وتعبر عما أحاول أن أقول: (مهما أصبحت، فلن تعرف من تكون) إنه يتعلق بشىء يتطور، ليس عن شىء ثابت. قد يبدو هذا مجردًا، لكن بالنسبة لى أوضحته تجربة العيش على أرض ماضى ما قبل الاستعمار، أرض تغريب لكل ساكن، بلا جذور، بلا أصول إلا من الاستعمار. هل فهمى للتحول الكريبولى هذا يختلف عن فهم جليسانت له؟ ليس كثيرًا، على ما يبدو. بالنسبة لجليسانت العلاقة مركزية (أساسية) وتأخذ فكرة التحول الكريبولى إلى مستوى عالمى جديد. مواجهات ثقافية واسعة الانتشار، شرذمة الثقافات، وتعددية لغوية بعيدة المدى هى المصير المحتوم لكل الدول. الاتصالات الحديثة تزيد من حدة الاحتكاك والتنوع المتفاقمين (Dash, 1995: 179). يبرهن جليسانت على أنه لا مفر من الفوضى المتزايدة (المواجهات المتصاعدة للثقافات حيث لا يدعى أى منها أنه يمثل المجموع الكلى) سوف يؤدى إلى التحول الكريبولى، والذى يفضله عن مفهوم التهجين Metissage؛ لأنه مع التحول الكريبولى يوجد دائمًا جزء من غير المتوقع (بينما محصلة التهجين يمكن حسابها) (انظر، Glissant, 1996: 18). يتطلب التحول الكريبولى أن تثبت العناصر المتجانسة ذات العلاقة بعضها البعض، بعبارة أخرى، لا يوجد تفسخ أو نقصان للموضوع خلال هذا الاحتكاك وهذا الخلط (Glissant, 1996: 18). أنا أختلف عن تعميم جليسانت

لعملية التحول الكريبولى وعن حيله للادعاء بأن التحول الكريبولى هو الشيء الأفضل تحت الشمس. فبالنسبة للادعاء بأنه لا يوجد "شيء أفضل"، توجد صراعات، ترتيبات، تفاوضات، حدود للترتيبات، تحكم فى الرغبة، ضبط وإخضاع. ليست عملية التحول الكريبولى هى القاعدة فى مواقف الاحتكاك بين الثقافات (كانت بالأحرى الاستثناء، تاريخيًا). فالاحتكاك بين الثقافات لا يؤدى بالضرورة إلى تحول (كريبولى)، يمكن أن يؤدى إلى تمييز عنصرى Apartheid، انفصالية، تعددية ثقافية وتعايش محايد. كما قلت، يتطلب التحول الكريبولى نسيان الأصول، التى تبقى فقط إذا أعيد بناؤها وتحولت. فى الحقبة الحالية للعولمة، فإن سياسة واقتصاد النهب، وتجارة الكائنات البشرية، الوحشية والقوة تنظم أقاليم جديدة للقوة والمقاومة. هناك مدن عالمية جديدة. هل نشاهد عمليات تحول (كريبولى) فى هذه الأقاليم؟ إنها لا تنتج تمامًا شروط الاستعمار التى ظهرت على أساسها عملية التحول الكريبولى. إذن فهم التحول الكريبولى على أنه عملية خلط يمكننا أن نقول إننا نشاهدها. إنها قد تؤدى إلى وحدة أيضًا (تحول كريبولى = تنوع ووحدة يتحداها التنوع، الذى بدوره يمر بعملية توحد، إلخ). مع هذا، فإنها ليست عملية عالمية ولا يمر "العالم بأكمله" بعملية تحول كريبولى. أعتقد بالأحرى أننا نشاهد عمليات تحول كريبولى بجانب عملية احتكاك، تمييز عنصرى. تعددية ثقافية غير متحيزة (محايدة) وأشكال جديدة للاحتكاك والصراع. فى نفس المنطقة – مدينة، إقليم – قد توجد هذه العمليات المختلفة معًا، تتداخل، أو تكون فى صراع. يبقى ما هو أبعد ليُرى وهو إلى أى مدى يمكن لعمليات التحول الكريبولى أن تقاوم ضغط سياسة الهوية – هل لا تزال هذه العمليات تعمل فى الحقبة الحالية للعولمة الليبرالية؟ هل يمكن أن تمتد لمواقف حالية من الصراع؟ هل تؤدى العولمة الحالية إلى مواقف مماثلة حيث إن عولمة حقبة تجارة العبيد تتصف بتجارة الكائنات البشرية، السلب، الوحشية، القوة؟

ن.ج N.G

لقد وصفت "ثقافات الكريبولى" بأنها (على الأقل عند ظهورها) "متنوعة وحراكية بعمق" (2001: 170). لكن ما الذى يمكن أن يعنيه هذا من أجل فهم الاجتماعى؟ فى مثل هذه الثقافات، هل تنمو العلاقات الاجتماعية وتكون متنوعة وحراكية؟ أو أن كل العلاقات الاجتماعية اليوم متنوعة بصورة متزايدة، متدفقة، وحراكية، بغض النظر عن عملية التحول الكريبولى؟.

ف.ف F.V

سوف لا أجادل بأن العلاقات الاجتماعية متنوعة وحراكية مثل ثقافات الكريبولى. فقد سعت نظرية ما بعد الاستعمار للتمييز بين الاجتماعى والثقافى، وتحديد نقاط التقائهما وانفصالهما كذلك. ثقافات الكريبولى متنوعة وحراكية لأن التنوع والحراك بمثابة الشروط التى أدت إليها ولبقائها. ما أن أصبحت ثابتة ومحددة بمنطقة ما فإنها لم تعد بعد كريبولية لكن قومية، رغم أن الثقافة الكريبولية يمكن أن توجد بجانب الثقافة القومية (يوجد فى موريشيوس ثقافة قومية وحوار حول "دولة قوس قزح" وتشير الثقافة الكريبولية إلى ثقافة المنحدرين من العبيد المتجاهلين عادة من جانب الحوار الوطنى). العلاقات الاجتماعية فى الثقافات الكريبولية لمجتمعات ما بعد العبودية تشكلت بواسطة النظام الاقتصادى والرمزى للعبودية والاستعمار، وبعد ذلك عن طريق التبعية الاقتصادية لما بعد الاستعمار. لم تكن متدفقة ومرنة لكن بالأحرى منظمة بواسطة نظام الوفاة، والقوة الحيوية للعلاقات الاجتماعية اليوم متنوعة بصورة متزايدة حتمًا، متدفقة وحراكية من حيث الشكل، هذا تم ملاحظته وتحليله. مع هذا، أنا أكثر اهتمامًا بالأشكال الجديدة

لتجارة الكائنات البشرية، اقتصاد السلب الجديد بمناطقه الرمادية، بفضاءاته التى ينظمها الموت. فمصادر السلب **Predation** أكثر تنوعًا: لم تعد قارة أفريقيا مصدرًا للكائنات البشرية التى تعامل كأشياء، فقد التحقت النساء وبأعداد كبيرة بتدفقات الهجرة الإجبارية (فى العبودية الحديثة كانت التجارة فى الرجال أساسًا). فالمناطق التى يستخدم فيها هذا النوع من العمل لم تعد المستعمرة بتنظيمها الصارم، إنها حراكية ومتنوعة. ما نوع العلاقات الاجتماعية الذى سوف تؤدى إليه هذه الأشكال الجديدة؟ أنا أتابع الحوارات حول هذه القضايا. نحن نفتقد مفردات الحديث فى سياسات الوحشية والقوة واقتصاد النهب الذى ظهر فى الأزمنة الحديثة. نحن نصفها لكننا غير متأكدين بشأن النظرية التى سوف تساعدنا لفهم كيفية (طريقة) عملها. على المستوى العالمى، نشاهد عددًا متزايدًا من أفراد عديمى الفائدة مستبعدين من المواطنة الاجتماعية بجانب خصخصة صفات السيادة عندما لا يتحكم فيها أرباب الحروب، والإرهابيون، والعصابات. هذا التطور الجديد قد جعل التنافس بين القوى من أجل غزو المناطق أمرًا مهملاً. ما يعوزه رأس المال الآن هو تأمين المناطق الإنتاجية عبر القومية، مواقع استخراج الثروة والنأى بعديم الفائدة خارج تلك المواقع.

ن.ج N.G

كيف يمكن التفكير فى فكرة الكريبولى بجانب ما تسميه عملية التهجين أو التمازج بين الأجناس عن طريق التزاوج **Miscegenation**؟ لماذا يحتل هذا المفهوم الأخير هذا الوضع المحورى فى عملك، ولماذا أهميته اليوم؟

ف.ف F.V

لم يعد مفهوم التهجين أو المزج يشغل المكانة المحورية التي كان عليها في عملي. سبب اهتمامي بالمفهوم هو أنني أردت أن أفهم لماذا انشغل الاستعمار الأوروبي بصورة الشخص الهجين **Metis**، المسخ **Monsters**، المهجن **Hybrid**، المجرم والثوري المحتمل. بعدئذ، انطوى المفهوم في غياهب النسيان. لم يكن مبدأ التخلص من الاستعمار مهتمًا بالتأكيد بالامتزاج (كثير للغاية من فضاء ثالث) ولكن بالهوية الوطنية والثقافة الوطنية، أصبح المفهوم مألوفًا مرة أخرى في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. تعرض للنقد بسبب علاقته بعلم الأحياء (البيولوجي) ولأنه ثنائي البنية لكنه ظل مستخدمًا كثيرًا جدًا، خاصة في عالم الفن، الموضة، والموسيقى. أردت أن أتحدى الصورة الرومانسية والمثالية للنماذج وإعادة تحديد موقع ظهوره في مرحلته التاريخية والسياسية. حيث أوضحت مدى أهميته للقوى الاستعمارية وكذلك للحركات المنادية بإلغاء الاستعمار، لضبط وتهذيب الشخص الهجين **Metis**. لم أعن أن يكون الشخص الهجين بمثابة صورة الفدائي (المخلص) القادم إلا أن رفضه الشديد كان عرضًا جديرًا بالبحث – يمثل عملي تحديًا لحوار النقاء وسياسة الهوية كحقيقة، واقترحت أن موقع تحقيق الذات دائمًا مثار قلق. كان العمل الذي قمت به مفيدًا إلى حد بعيد لأنني كان يجب علىّ نقض (جعلها طبيعية) **De-idealize** عددٍ من الصور. ويؤسفني أن أكون بيوجرافيًا (ساردًا للسيرة الذاتية) هنا، لكنه يساعد على التفسير. أنا نشأت في أسرة من الشيوعيين الناشطين المنضمين إلى الحركة المناوئة للاستعمار. بجزيرة رينيون. كان جدي منتقدًا للاستعمار الفرنسي في الهند الصينية، ووالدي كان مؤسسًا للحزب الشيوعي في رينيون، وكانت والدتي من أنصار الحركة النسائية، عمي (خالي) كان محاميًا مدافعًا عن الجزائريين الوطنيين،

بينما كانت عمتى (خالتى) بطلة الحرب الجزائرية. خلال سنوات مراهقتى شاهدت الكثير من العنف، القمع السياسى، جدلاً عامًا حبيسًا (مختنقًا)، ووسائل إعلام مقيدة. لم تكن قادرًا على أن تعزف المالويا **Maloya**، الموسيقى التى ابتدعها العبيد وتعزف على الملأ. كانت المدارس عن فرنسا، وفرنسا فقط. جعلت من التلميذ نموذجًا مثاليًا، نبذت الثقافة الفرنسية، وألقت اللوم على فرنسا فى كل شيء. العمل عن صورة الشخص الهجين (الممتزج) **Metis**، كان عملاً فى عدم التهويل أو التفخيم، فى إعادة تأويل الميراث **Legacy**، عن الانتقال إلى ما وراء الفاصل بين الضحايا والمعذبين. لا تزال صورة الشخص الهجين مهمة فى عملى ولكنها أكثر أهمية كتذكرة بإغراء النقاء، بالرغبة فى إنكار الشك أو عدم اليقين. إنها أيضًا تذكرة بأنه يمكن للمرء أن يعيش بدون أصل ثابت، بنسب منقطع، دون أن يجرب النقص. إنها عن أن تعيش مع الضياع. قد لا يحتاج المرء إلى جذور ليكون مؤصلاً (له أساس). يفضل السوق الشخص الممزوج، المهجن لعدد من الأسباب. أحدها القدرة الاستيعابية للسوق لاستيعاب صور جديدة، ليكون جاذبًا لأسواق جديدة. فى عالم الإعلان والفن يعى المبدعون الصغار أفكار ونصوص الدراسات الثقافية، يطمحون إلى عالم لا تكون المثاليات فيه هى السائدة. يميلون إلى الرفض بقوة لفكرة النقاء ومنجذبين إلى عالم "ما بين" والاتجاه العرضى **Transversality**. مع هذا، ليست السلطة أساسية بالنسبة لرؤيتهم للعالم. احتوت قدرتهم على تحدى أفكار النقاء والأصالة التى قامت عليها تصورات الإقليم الوطنى والثقافة، القوة الهدامة للتهجين والنماذج، تصورات لمن هو منتم ولمن هو غير منتم. لا تزال، بما هى عليه، هدامة فى الغرب أيضًا فى عالم ما بعد الاستعمار ضد جماعات تحاول أن تعيد تصور أفكار النقاء والأصالة. علاوة على ذلك، لا يمكننا أن نطرح العلاقات الاجتماعية والأشكال الجديدة للاستغلال المؤدية إلى صور جديدة للمسخ (المشوه).

ن.ج N.G

كيف يمكن وضع موقفك من الكريبولية والنماذج بالنسبة للجدل الحديث حول التهجين، التعددية الثقافية، و"العولمة الثقافية"؟ لقد عبرت عن إحجامك عن إصدار تعميمات حول التحولات التى تحدث فى "السياق الحالى للعولمة" (Vergés, 2001: 180). هل يعنى هذا رفضك لمفهوم العولمة فى حد ذاته، أو ببساطة لتفهمات معينة لهذا المفهوم؟.

ف.ڤ F.V

فى محاولة لمعرفة كيف لأفكار أُحكِمَتْ فى الغرب تم التعامل معها فى العالم غير الأوروبى لاحظت أنه يوجد هناك فكرة الكوزموبوليتانية فى العالم الغربى. ظهرت من التحول الكوزموبوليتانى لحالة مشتركة ولمجرد الرفض أن تكون مستبعدًا من الإنسانية. أن تكون مستعمرًا تلك هى الحالة المشتركة، مع هذا، لم يكن العالم مقسمًا بين أسياد وعبيد، لكن بين ظالمين ومضطهدين. ويقاس على هذا للشعوب فى كل مكان. هذه الكوزموبوليتانية العالمية الكريبولية كانت أكثر خيرية من الكوزموبوليتانية الكريبولية كتوجه دولى ثورى: إنها سعت لاحتواء مثاليات التنوير التى ما أن تم تبنيها فى كل أنحاء العالم، سيعم السلام والتقدم. ولكن، مرة أخرى، مع هجوم شديد ضد الإمبريالية الأوروبية. لأنهم لا علاقة لهم بمنطقة ذات سيادة، فإن الكريبولية يرون أنفسهم يسكنون العالم، مفتقدين الإحساس الشديد "بالقومية" وينسبون أنفسهم إلى شعوب أخرى ترفض النزعية العنصرية والقومية. على النقيض، فإن الكوزموبوليتانية الكريبولية "كتوجه دولى ثورى" كانت مدينة لممارسات وحوارات التخلص من الاستعمار لهذا النوع من الأشياء "الاتحاد العالمى للمُستَعمِر". إنه كان فهمًا ثوريًا للكوزموبوليتانية "سياسة كونية" إن شئت.

ن.ج N.G

استمالك أيضًا استخدام فانون **Fanon** لمصطلح "دوار" **Vertigo**. تقول إن هذا الدوار أُستفز بواسطة الفجوة بين تحديد هوية الجماعة، وتحديد الهوية بإنسانية مشتركة (**2001: 177**). يبدو متضمنًا بتلك العبارة تمييزًا بين النضال السياسى الذى يتطلب الولاء للجماعة، والنضال لإثبات الهوية داخل "مجتمع محلى من البشر". يرى ماركس هذا على أنه الفرق بين النضال من أجل التحرر السياسى والتحرر الإنسانى. لكن أين تضع نفسك داخل هذه الساحة السياسية؟ أنت تتحدث عن "سياسة التحرر". ما أهداف مثل هذه السياسة، وما قد تتضمنه من ممارسات؟.

ف.ق F.V

إنك على حق، فتمييزى بين نضال سياسى يتطلب ولاء الجماعة والنضال لإثبات الهوية داخل مجتمع محلى من البشر هو صدى لتمييز ماركس بين التحرر السياسى والتحرر الإنسانى. مع هذا، فإنى لا أفصل بين الاثنين كما يفعل ماركس. أعتقد فعلاً أن التحرر السياسى يثير التساؤل عن نوع المجتمع المحلى للبشر الذى نرغب فى إبداعه. فأنا أرفض اعتقاد ماركس بشأن التقدم الحتمى. لأننى أرى أن النضال السياسى سلسلة من الصراعات والتفاوضات التى لا تنتهى. أتصور تغيرات متزايدة، مقاومة ضد سياسة السلب والنهب، وبسبب ذلك، الحاجة إلى إعادة التفكير فى المجتمع المحلى من البشر. لا أعتقد أنه طبقة واحدة، جماعة واحدة، أو الحشود سوف تحدث التحرر، إنها عملية غير عادلة. إذا نظرنا إلى موقف النساء مثلاً، يمكن أن نرى الكثير من النكوص. لم يعد هذا الموقف بعد فى مقدمة

(أولوية) جدول الأعمال، سواء فى الصحة، التعليم، أو الحقوق السياسية، مع ذلك، النساء الآن أيضًا بمثابة الهدف للتجارة غير المشروعة **Trafficking** (لم تعد الكثير من الوظائف بعد تتطلب القوة الجسمانية). لكن إذا نظرنا إلى مقاومة المشروعات الأثرية مثل السدود، نشاهد أشكالاً جديدة من المقاومة. باختصار، هناك حاجة إلى تحديد جديد للإنسان محررًا من مثاليات التنوير: المنطق، التقدم، تكامل أفكار التحليل النفسى (رغبة التوسع، التسيد)، المداخل الأنثروبولوجية والتحليل الجغرافى السياسى (الجيبولوتيكى). سوف تسعى سياسة التحرر إلى شمول هذه الاتجاهات ولا تعد بالحرية والسلام، لكن تعترف بالحاجة إلى ضبط وكبح قسوة ووحشية اقتصاد السلب. ممارساته: على الوجهة الشرعية – مستهدفًا مقاضاة الناهبين، توسيع مظلة القانون لحماية الضعفاء، إلخ – آخذين فى الحسبان أنه مجرد جانب واحد فقط للنضال، لكن لنفهم أنه لتعرية "رب المنزل"، يمكننا أن نستخدم أدواته، وعلى الوجهة السياسية، تنظيم الحركات عبر القومية، أو الكوزموبوليتانية من أسفل {انظر على سبيل المثال، آرجون أبادوراى **Arjun Abadurai** (2002) دراسة شبكات المشردين بين بومباى وجوهانسبرج}.

ن.ج N.G

أخيرًا، عودة إلى السؤال الافتتاحى، أعلنت الآتى: أفسد ميراث العبودية الديموقراطية الجمهورية، أوجدت ثقافة الشيطنة **Demonization** والعنف التى لا نزال نعيش معها اليوم. لم تختف شخصيتها الغاضبة **Predatory** من العلاقات الإنسانية وعلينا أن نواجه هذا الواقع (7 :1999). فى المقابل، ما الدور الذى تحدده للنظرية الاجتماعية فى محاولة مواجهة هذا الموقف؟.

ف.ف F.V

أعتقد أننا لم نعد نقدر على معارضة تعزيز نقيضه البـديل، مظهـره التقدمى – إلغاء الاسترقاق مقابل العبودية، القوميـة مقابـل الاسـتعمارية، الاشتراكية مقابل الليبرالية. كان يوجد شكل من الثنائية مقابلاً لهذا – السيطرة وبديلها. إنه اليوم تبدو وكأننا نختار بين شكلين من الهمجية، لينة وصـلبة. نحن فى أوروبا الغربية لا نزال محصنين إلى حد بعيد. لكـن لا نـستطيع الفكاك من ملاحظته عندما نسافر إلى أفريقيا، آسيا، أمريكا اللاتينية، وأوروبا الشرقية (وبعض أماكن أوروبا الغربية، لكن هناك أيضًا لا يـضاهى). هـل نستطيع أن نبنى نظرية تضاهى النظريـة عبـر القوميـة لـرأس المـال Transnalionalism of Capital؟ {أنا لا أعتبـر أن "إمبراطوريـة" Empire ميشيل هاردت Michal Hardt وتونى نيجرى Toni Negri (2001) تمثل إجابة عن هذا، ولكن لا أرغب فى إبداء السبب، إنها بالنسبة لى بيان متمركز حول أوروبا Eurocentic Manifesto}. لكن هل أيضًا نرغب فى بناء نظرية؟ لست متأكدًا. نحن بحاجة إلى مفاهيم، وكما لاحظنا مع الاستعمار نحـن نحتـاج مواءمتها للمواقف المختلفة (بمعنى، لا شيء يشبه فكرة الطبقة العاملة، الذى أعاق كثيرًا جدًا فهم المواقف الاستعمارية) إلا أنه نظرية. مـع هـذا، فـإن النظرية الاجتماعية يجب عليها أن تجرى تحليلاً نقديًا لأفكار مثـل: الأمـة، العمل غير المادى، رأس المال عبر القومى والمقاومة. تمحيص تحليل نظام العبودية كاقتصاد للنهب وسياسة القوة والوحشية قد يفيد فى هذا السعى.

هـوامش:

(١) أنا أفهم أن استخدامى المحايد للاستعمارية الفرنسية، الجمهورية الفرنسية وفرنسا قد يربك القارئ. لا أستطيع أن أخوض فى تفاصيل هنا حول ما أعتقد أنه مشترك بين الصور الثلاث. حيث تتداخل حدودها غالباً إلى حد بعيد.

REFERENCES

Appadurai, A. (2000) 'Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai', *Public Culture,* Vol. 12, No. 3, pp. 627-51.

Arendt, H. (1973) *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt Brace.

Balibar, E. (2003) *L'Europe, l'Amérique, la guerre: Réflexions sur la médiation européenne.* Paris: La Decouverte.

Césaire, A. (1957) *Letter to Maurice Thorez.* Paris: Présence Africaine.

Christian, B. (1994) 'The Race for Theory', in R. C. Davis and R. Schleifer (eds) *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies.* New York: Longman.

Dash, J. M. (1995) *Edouard Glissant.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gilroy, P. (2003) 'Mapping the Black Diaspora', *An Press,* June, pp. 57-9.

Glissant, E. (1996) *Introduction a une poetique du divers.* Paris: Gallimard.

Hardt, M. and Negri, A. (2001) *Empire.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Verges, F. (1998) 'Memories and Names of Algeria', *Parallax,* Vol. 4, No. 2, pp. 88-91.

Verges, F. (1999a) 'Colonizing Citizenship', *Radical Philosophy,* No. 95, pp. 3-7.

Verges, F. (1999b) *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romances and Metissage.* Durham, NC: Duke University Press.

Verges. F. (2001) 'Vertigo and Emancipation, Creole Cosmopolitanism and Cultural Polities', *Theory, Culture & Society,* Vol. 18, No. 2, pp. 169-83.

Verges, F. (2002a) 'Post-Scriptum', in D. T. Goldberg and A. Quayson (eds) *Relocating Postcolonialism.* Oxford: Blackwell.

Verges. F. (2002b) 'Race and Slavery: The Politics of Recovery and Reparation', in P. Osbourne and S. Sandford (eds) *Philosophies of Race and Ethnicity*. London: Continuum.

Verges, F. (2002c) 'The Power of Words', *Public Culture,* Vol. 14, No. 3, pp. 607-10.

Verges, F., Blanchard, P. and Bancel, N. (2003) *La République coloniale. Essai sur une utopie.* Paris: Albin Michel.

المصطلحات والأعلام الواردة فى دليل الكتاب

"A"

Abé, Kyoshi	آبيه، كيوشى.
Adorno,T.	أدورنو، ت.
Agency	هيئة، وكالة، قوة
Aksoy, Asu	أكوى، آسو
Albrow, Martin	ألبراو، مارتين
Alliez, Eric	آليه، إريـــــك
Al-Qaeda	القاعدة (التنظيم الذى يرأسه أسامة بن لادن)
Althusser, L.	ألثوسير، ل.
Andersen, Benedict	أندرسن، بيندكت
Anomaly	الخروج عن المألوف (المخالفة)
Anomie:	اللا معيارية:

يرتبط هذا المفهوم بإيميل دوركايم فى كتابه حول "تقسيم العمل الاجتماعى" حيث يراها ناتجة عن غياب القيم والمعايير واعتبرها دوركايم ظاهرة دائمة عند البشر.

Anthropology: علم الإنسان (الأنثروبولوجيا):

يشير هذا المصطلح إلى العلم الذى يهتم بدراسة الإنسان من خلال الأبحاث الأثنوجرافية لمعرفة القوانين العامة التى تحكم حياة الإنسان فى كل أنواع المجتمعات. تتكون الكلمة من مقطعين "أنثروبوس" وتعنى إنسان، "لوجى" وتعنى علم. وتنقسم الأنثروبولوجيا إلى عامة ومتخصصة مثل: الأنثروبولوجيا الطبيعية، الثقافية، الطبية الاجتماعية...إلخ.

Abel, K.-O. آبل، ك. أو

Appadurai, Arjun آبادوراى، آرجون

Appia, Anthony آبيه، أنتونى

Arendet, Hannah آرندت، حنا

Aristotle أرسطو

Armitage, Jhon أرميتاج، چون

A-Social غير اجتماعى

Association (The socials as) رابطة، جمعية، اتحاد (الاجتماعى على أنه)

"B"

Baker, Judith	بيكر، چوديث
Balandier, George	بالاندير، چورچ
Bancel, Nicolas	بانسيل، نيكولاس
Barber, Benjamin	باربر، بينچامين
Baudrillard, Jean	بودريار، چين
-In the Shadow of the Silent Minorities	– فى ظل الأقليات الصامتة
-Seduction	– الإغواء (الإغراء)
-The Transparency of Evil	– شفافية الشر
Baur, Bruno	باور، برونو
Bauman, Zygmunt	زيجمونت، باومان
-Globalization: The Human Consequences	– العولمة: العواقب الإنسانية
-Liquid Modernity	– الحداثة الدافقة

-In Search of Politics	– بحثًا عن السياسة
-Modernity & the Holocaust	– الحداثة والهلوكست
-Society Under Seige	– مجتمع تحت الحصار
-The Individualized Societ	– المجتمع المتفرد
Beck, Ulrich	بيـــــك، أولريش
-Power in the Global Age	– السلطة فى عصر العولمة
-Risk Society	– مجتمع المخاطر
-The Reinvention of Politics	– إعادة ابتكار السياسة
-What is Globalization?	– ما العولمة؟
Benjamin, W.	بينچامين، و.
Bentham, Jeremy	بينتام، چيرمى
Bergson, Henri	بيرجسون، هنرى
Blanchard, Pascal	بلانشارد، باسكال

Bloch, Ernest	بلوش، إرنست
Boltanski, Luc	بولتانسكى، لوك
Borges, Jorge Luis	بورجس، چورچ لويس
Borneman, J.	بورنملن، ج.
Bourdieu, Pierre	بورديه، بيير
Boutang, Yann Moulier	بوتان، يان موليير
Braudel, F	برودل، ف
Brown, Wendy	براون، ويندى
Butler, Judith	بتلر، چوديث
-Antigone s claim	– ادعاء الخصومة
-Bodies that Matter	– الكيانات ذات الشأن (المعنية)

"C"

Callon, Michel	كالون، ميشيل

Capital	رأس المال
Capital, Social	رأس المال الاجتماعى
Capitalism	الرأس مالية
Castelles, Manuel	كاستل، مانويل
Castoriadis, C.	كاستورياديس، سى.
Cather, Willa	كاثر، ويللا
Césaire, Aimé	سيزار، إيميه
Cetina, Karin, Knorr	سيتنا، كارين، كنور
Chakaravorti, Dipesh	شاكراڤورتى، ديبيـــــش
Chen, Kuan-Hsing	شن، كوان - سينغ
Chrisfian, Barabra	كريستيان، باربارا
Citizenship:	مواطــــــــنة:

نشأ هذا المفهوم مع قيام الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التى عممت استخدامه بعد قيام الجمهورية الفرنسية. وأصبح كل فرد حرًا وله حقوق وعليه واجبات ويتمتع بما يعرف بالمواطنة؛ أى حقه فى وطنه الذى ينتمى إليه وينصاع لأوامره ويقوم نحوه بواجباته ويحظى بكل حقوقه التى كفلها له دستور وطنه.

Class, Global: طبقة، عالمية:

فى تقديمه لكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أشار نيكولاس جين إلى هذا المفهوم موضحًا أنه يظهر من خلال الاستقطاب المتزايد بين الصفوات العالمية الذين لهم حرية الحركة فى كل أنحاء العالم وغير مرتبطين بمكان أو نظام سياسى، والكتل الجماهيرية المحلية المرتبطة بمكانها المحلى وسلطته.

Clastres, Pierre كلاستر، بيير

Claverie, Elizabeth كلافيرى، إليزابيث

Colonializm: المذهب الاستعمارى:

يتمثل فى تأسيس سلطة سياسية رسمية من جانب الدول الأكثر تقدمًا على أجزاء مختلفة من العالم فى آسيا، أفريقيا، أستراليا، وأمريكا اللاتينية. ومن أهم الدول الاستعمارية: إسبانيا، البرتغال، فرنسا، بريطانيا، هولندا.

Colonilization: الاستعمار:

(انظر: المذهب الاستعمارى)

Communicational bond: رابطة اتصالية:

يتم الاتصال من خلال خمسة نماذج هي:

(١) الاتصال الذاتى.

(٢) الاتصال الشخصى.

(٣) الاتصال الجماعى.

(٤) الاتصال الجماهيرى.

(٥) الاتصال بما هو غير بشرى.

المجتمع المحلى، العالمى: **Community, Global:**

يشير مفهوم المجتمع المحلى إلى بنية محـــددة لمجموعـــة مـــن العلاقـــات الاجتماعية ترتكز على شيء مشترك بين أعضائه، عادة ما يكون شعورًا بالهويـــة الواحدة. ويحمل المجتمع المحلى سمات العالمية عندما يـــتم اســـتقطاب العلاقـــات العالمية وتوجيهها صوب المحلية بمعنى أن يكون هناك تبادل وتواصل بين ما هـــو عالمي وما هو محلى ليظهر مفهـــوم آخـــر مـــشترك بـــين العالميـــة والمحليـــة **(Glocalization)**.

كومـــت، أوجيست **Comte, August**

- قانون الحالات الثلاث **-Law of the three states**

استهـــــــــلاك **Consumption**

الكوزموبوليتانية (الوطنية العالمية): **Cosmopolitanism:**

يراها چون أورى فى الفصل السادس "حراكات معقدة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، أنها كيان ذاتى التكوين متزايد النفوذ، ينشر معايير عالمية معينة مربكة وغير يقينية. تحدث من خلال انسيابات عالمية عبر كل أنحاء العالم المختلفة ويصبغ المجتمعات المدنية بصبغته الكونية ويجعل منها كيانات كوزموبوليتانية طارئة.

الكريبيولية: **Creolization:**

يشير هذا المصطلح إلى مواليد جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبى أو إسبانى تحديدًا، ولا يزالون يحتفظون بلغتهم وثقافتهم الأصلية، أو الفرنسية التى يتحدث بها الزنوج فى مستعمرات فرنسا السابقة.. وعمومًا يشير إلى سكان المستعمرات الذين يحملون السمات الثقافية لأصولهم إلى جانب سمات ثقافية للمُستعمر.

كرونينبرج، دايڤيد **Cronenberg, David**

السياسة الثقافية **Cultural Politics**

الدراسات الثقافية **Cultural studies**

ثقافة **Culture**

مستهلك للثقافة **Culture consumer**

معلومات ثقافية **Culture information**

ثقافة تكنولوجية **Culture technological**

ثقافة الفضاء الإليكترونى Culture Cyberspace

ثقافة السيبورج Culture Cyborgs

"D"

دين، ميتشل Dean, Mitchel

تفكيـــــــــــك Deconstruction

ديلوز، جليز Deleuze, Gilles

ديموقراطية: Democracy:

نظام سياسى يحدد علاقات السلطة، وتقوم على أن سلطة الحاكمين مستمدة من سلطة المحكومين وليس العكس. ترتبط فيها الطاعة بالمصلحة العامة، ويقوم المجتمع الديموقراطى على المسئوليات المتبادلة بين الحكام والمحكومين، ويوجد به قطاعان: قطاع خاص يسمح بالمبادرة الفردية وقطاع عام يقوم على تأمين وصون كل ما له علاقة بالمصلحة العامة.

ديريدا، ج. Derrida, J

ديسكولا، ب. Descola, P.

انحراف: Deviance:

ابتعاد عن المألوف فى التصرف نتيجة صراع بين القيم والمعايير الاجتماعية بين الفرد والمجتمع الذى يعيش فيه. ويؤدى موقف المنحرف إراديًا كان

أم غير إرادى إلى عزلة عن باقى المجتمع فيضطر إلى اللجوء إلى زمرة أو فرقة مؤلفة من عناصر فى وضعية مشابهة لوضعيته.

Ditlhey, W ديلتى، و.

Domination: سيطرة، سيادة، هيمنة:

نوع من التفاعل الاجتماعى يحدد فيه المسيطر بناءات، وظائف أو أغراض من هم دونه أو تحت سيطرته. عكس الخضوع، ويحدد سيادة جانب على الآخر، ويتضمن الصعود، والتقدم أو أن تكون فى المقدمة دائمًا.

Domination Coloniale: السيطرة الاستعمارية:

أن يفرض المستعمر أغراضه وأهدافه وأدواته وسياساته على من يستعمره ويخضعه ويرغمه على الانصياع لكل إملاءاته بوصفه الأقوى والمسيطر وصاحب السيادة فى هذا الموقف.

Donzelot, J. دونزيلوت، ج.

Douglas, M. دوجلاس، م.

Dofour, D.R. دوفور، د.ر.

Dourkheim, E دوركايم، إى.

"E"

Eade, J. إيدى، ج.

إيرنبرج، أ. Ehrnberg, A.

تحرر: Emancipation:

تحرر، فى علم النفس، تحرر المراهق من سلطة والديه، أو تحرر المرأة من سلطة الرجل. فى علم السياسة، يعنى التحرر، تحرير المستعمرات من سلطة الاستعمار.

تحرر، إنساني: ...., Human

(انظر: تحرر)

تحرر، سياسى: ...., Political

تحرر الدول المستعمرة من المستعمر وسلطته واحتكاره وتسيده وسيطرته.

تحرر، اجتماعى: ...., Social:

انظر (تحرر الإنسان).

إمبراطورية: Empire:

تنظيم سياسى هرمى على رأسه إمبراطور ويعتبر الإمبراطور نفسه عادة ملكًا لملوك عدة، الإمبراطورية تشمل مستعمرات كثيرة منتشرة عبر العالم.

إمبيريقية: Empricism:

التجريبية.. منهج يقول إن المعرفة تنبع من التجربة، وفى إطار العلوم الإنسانية والاجتماعية موقف حازم يتخذه الباحث من العالم الخارجى يفضى إلى

جمع المعلومات بدقة وموضوعية دون إقحام معطيات نظرية مسبقة فيها، ثم استنطاق البيانات الواقعية دون زيادة أو نقصان.

التنوير: **Enlightenment:**

توضيح الرؤية، وتسليط الضوء، بينما عصر التنوير فى فرنسا قد شهد حركة سياسية اجتماعية كان هدفها تهيئة النفوس للإقلاع عن النظام الملكى بهدف الدخول فى الحداثة القائمة على الديموقراطية والعدالة الاجتماعية وإلغاء الامتيازات.

"F"

فانون، ف. **Fanono, F.**

نسائية: **Feminism:**

هى حركة اجتماعية، وسياسية أحياناً، تقوم على المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة فى كافة الحقوق.

نسائية، اشتراكية: **........., Socialist:**

يرتكز التحليل الاشتراكى للنسوية على ثلاثة موضوعات: العمل المأجور، الأسرة، الأيديولوجيا. وتقوم النسوية الاشتراكية على افتراض مؤداه: الزواج البرجوازى يعاد إنتاجه فى شكل صراعات وتناقضات المجتمع البرجوازى الأكبر، فالزوجات يمثلن الطبقة المضطهدة أو حتى العبيد، بينما تمثل السلطة الأبوية فى هذه الطبقة دور أصحاب الأعمال أو الملاك.

نسائية، العالم الثالث **Feminism, Third World**

فرنشيزى، ت.	**Ferenczi, T.**
فوستر، ن.	**Foster, N.**
فوكوه، م.	**Foucault, M.**
النظام والعقاب	**Discipline and Punish**
هيروكلين باربين	**Herculine Barbin**
(الجزءالأول)، بيير ريفيرى	**I, Pierre Riviere**
نظام الأشياء	**The Order of Things**

الفوردية: **Fordism:**

نسبة إلى هنرى فورد (١٨٦٣-١٩٧٤)، رجل صناعة أمريكى، وأحد رواد صناعة السيارات فى الولايات المتحدة الأمريكية والعالم. حيث التركيز على مرونة التخصص، اللا تكامل الرأسي، والتسلسل البيروقراطى.

مدرسة فرانكفورت: **Frankfurt School:**

مجموعة من الباحثين فى حقل العلوم الإنسانية عملوا من داخل جامعة فرانكفورت فى ألمانيا. فبعد تسلم النازية زمام الأمور فى ألمانيا اضطر هؤلاء الباحثون إلى الهجرة فتوزعوا على باريس، جنيف، ولندن، ثم انتقلت مدرسة فرانكفورت بعد ذلك إلى جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية وواصلوا أبحاثهم فى اجتماعيات الثقافة.

Freedom: حـــــرية:

القدرة على التصرف، وفقًا للدافعية الذاتية للفرد. الإحساس بالقــدرة علــى الاختيار مع اعتبار ظروف الموقف الذى يعمل من خلاله الفــرد. إنهــا الجانــب الداخلى الإيجابى للفعل. إنها مراعاة الظروف الخارجية والداخلية قبل اتخاذ القرار بشأن أى تصرف حتى لا يتأثر الآخرون بهذا التصرف وتبريــر ذلــك بالحريــة، بمعنى آخر حرية التصرف والاختيار دون إلحاق الضرر بالآخرين.

French Revolution الثورة الفرنسية

Frisch, P. فريش، ب.

Fukuyama, F. فوكوياما، ف.

Functionalism: الوظيــــــــــــفية:

هناك اعتراض على تسميتها بالمنهج الوظيفى على أساس أنها لم تقدم بالفعل مسلكًا جديدًا لتحليل الظواهر الاجتماعية. اشتهر فى الولايات المتحــدة الأمريكيــة على يد مالينوفسكى، ميرتون، وبارسونز، يقوم على أساس الاستناد إلى وظيفة كل عنصر من عناصر النظام الاجتماعى تحت الدراسة مع ضرورة تحقــق التــوازن الداخلى بين جميع العناصر مع دينامية تضمن اســتقرار النظــام ونمــوه لتحقيــق استمرارية الوضع القائم وتكريسه.

"G"

Gadamer, H.G. جادامر، هـ . ج.

الجغرافيـــا: **Geography:**

مصطلح يتألف من مقطعين: جيو **Geo** بمعنـــى "أرض" **(Earth)**، جرافـــى **Graphy** بمعنى "وصف" **Descreptive** أى وصف ما على ســطح الأرض مــن مظاهر طبيعية (أرض، مياه، مناخ.....إلخ).

الجغرافيا، الاجتماعية: **......., Social:**

ذلك الفرع من علم الجغرافيا الذى يهتم بالتأكيد المتبادل بين كل مــن البيئتين الطبيعية (الجغرافيا) والبيئة الاجتماعية (الاجتماع) وكيفية فهم هذا التـــأثير فى تفسير الكثير من الظواهر المشتركة بين البيئتين الطبيعية والاجتماعية.

النوع: **Gender:**

يشير إلى الانحياز إلى أحد الجنسين (الرجل أو المرأة)، ويترجم فى وثـــائق الأمم المتحدة بتعبير (حسب النوع أو حسب الجنس) أى أن يؤخذ فى الاعتبار كون الشخص رجلاً أو امرأة، ويعتبره البعض بناءً ثقافيا تحـــدده الهويـــة الاجتماعيـــة (المواصفات والتكليفات التى يحددها المجتمع وفقًا للنوع البيولوجى).

جينولوجيا: **Geneaology:**

جينيو **Geneao** أى النسب أو الأصل (الأساس)، لـــوجى **Logy** أى علـــم، بمعنى أنه العلم الذى يبحث فى النسب، الأصل أو الأساس ويستخدم كمـــنهج فـــى مجال الأنثروبولوجيا وكأداة للبحث الأنثروبولوجى ويعتمد على التسجيل النسبى من خلال إشارات موحدة ومتفق عليها تحدد علاقات القرابة.

دراسة الصفات الوراثية: **Genetics:**

دراسة الأصول الجينية للفرد. دراسة انتقال الـصفات الوراثيـة بـين الأجيال البشرية عن طريق الجينات.

جيدنز، أنتونى **Giddens, A.**

تبادل الهبات **Gifts-exchange**

چيلورى، ب. **Gilory, P.**

جليسانت، إى. **Glissant, E.**

العولمـة: **Globalization:**

تعاظم الاعتماد المتبادل بين شعوب العالم وأقاليمه وبلدانه نتيجة توسـع نطاق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية عبر بقاع الكون.

الفضاءات الإليكترونية العالمية: **Global Spaces:**

أحد الاستعارات البلاغية التى استخدمها چون أورى **John Urry** فى الفصل السادس من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" لتوضيح مسألة التـدفقات الهائلـة للمعلومات، فى كل أنحاء العالم. ويرى أورى أنها شبكات، الشبكات التـى تـربط مجموعات من نقاط الالتقاء بصورة غير مباشرة مع حدود الدول القومية والأنشطة التى تربط شركات معينة معًا.

العولمة - المحليـة: **Glocalization:**

تشير إلى العملية التى يتم من خلالها اختصار (اقتصاد) العلاقات العالمية المفترضة وإعادتها مرة أخرى فى صورة علاقات متنقلة (متحركة) بين العالمى والمحلى. عملية ديناميه غير منتهية داعمة للتمركز، والعالمية فى آن واحد كبديل لثنائية المحلى – العالمى.

النظام الحكومى: **Governmentality:**

استخدم نيكولاس روز **Nicolas Rose** هذا المفهوم فى الفصل التاسع من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" "توجيه (حوكمة) الاجتماعى" للتعبير عن أسلوب إدارة السلوك. توجيه، تشكيل السلوك البشرى بوسائل وأدوات مختلفة لتحقيق غايات معينة... محاولة لتوجيه (تدبير) كل الممارسات البشرية فى رقعة مكانية ذات معالم وحدود جغرافية وسياسية محددة وصولاً إلى الاستقرار والاستقلال الذاتى.

جوتارى، ف. **Guttari, F.**

جويلورى، ج. **Guillory, J.**

"H"

هابرماس، ج. **Kristeva, J.**

الاعتياد: **Habitus:**

استخدمت چوديث بتلر Judith Bulter هذا المفهوم فى الفصل الثالث مـــن الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" حول "إعادة إحياء الاجتمــاعى" ليــشير إلـــى عمليات جسدية، إيماءات، ممارسات، عادات، أو أنماط سلوكية تحــدث بــصورة منتظمة وطقوسية أيضًا، يوميًا.

Hall, S.	هول، إس.
Haraway, D.	هاراوى، د.
Hardt, M.	هــاردت، م.
Harvey, D.	هارفى، د.
Hayles, N.K.	هـــــايلز، ن.ك.
Hegel, G.W.F.	هيجيل، ج. و. ف.
Heidegger, M.	هــــــايدجر، م.
Held, M.	هيلد، م.
Hipocrates	هيبوقراط
Horkheimer, M.	هوركهيمر، م.
Husserl, E.	هـــــوسرل، إى.
Hybridity:	هجيــــــن:

اختلاط وامتزاج الهويات والعرقيات وانصهارها وخروج منتج يحمل صفات وملامح الأصول عرقيًا وثقافيًا، من أمثلة ذلك: الكريبولية **Creolization** وهم مواليد جزر الهند الغربية أو أحد بلاد أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبى (إسبانى بصفة خاصة).

عملية التهجين (نسبة إلى برونو لاتور): **Hybridization (Latour):**

انظر: **Hybridity** (إحداث تكاثر بين كيانات غير متجانسة للخروج بثمار تحمل صفات، ملامح، وسمات تلك الكيانات مجتمعة).

الواقع المفرط: **Hyperreality:**

يرتبط هذا المفهوم بيبير بودريار **Pierre Budrillard** للإشارة إلى شكل السلطة غير المباشرة (غير خطية) طارئة تعود بنا إلى السيطرة بصورتها البسيطة التى سادت فى الماضى كما فى حالة الاحتكار السلعى.

الاجتماعي- المفرط: **Hyper-Social:**

يرتبط هذا المفهوم بنيكولاس جين **Nickolas Gane** مؤلف كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" فى الفصل الأول "إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية" ليشير إلى أن العولمة لا تعنى وفاة الاجتماعى، ولكن ميلاد حقبة جديدة للاجتماعى يمكن تسميتها "الاجتماعى – المفرط" لأنه يعنى نقلة جديدة تمامًا فى الحقوق والمواطنة للأفراد تتفق مع ما جاءت به العولمة.

"I"

صدام المعتقدات (القديمة): **Iconclash:**

ورد هذا المفهوم فى فصل "الاجتماعى كرابطة "من كتاب "مستقبل النظريـــة الاجتماعية" ليشير إلى أنه بديل لمصطلح "**Iconclasm**" أى الثورة على المعتقدات والمؤسسات العقدية القديمة من أجل التخلص منها. تعارض (تـــصادم) كـــل مـــا تتضمنه المعتقدات القديمة (الصور، الأشياء، العلامات، المكانات، والوثائق) مع ما يقابلها من الحديث.

Identity: هـــــــوية:

مشتقة من الأصل اللاتينى **Idem** بمعنى التوحد والاستمرار، إلا أنه فى علم الاجتماع الحديث لا يوجد معنى واضح لهذا المصطلح حيث يستخدم بـــشكل عـــام وفضفاض تبعًا لمعنى مفهوم الذات عند الباحث وتبعًا لمشاعره وأفكاره حول ذاته، بمعنى أن الهوية ترتبط إلى حد كبير بالأدوار الاجتماعية التى نـــشغلها، أى أنهـــا تتشكل تبعًا لعملية التنشئة الاجتماعية.

Individualization: الميل (الاتجاه) إلى التفرد:

يرتبط هذا المفهوم بمفهوم "النزعة الفرديـــة" **Individualism** أى اتجـــاه أو سياسة تؤكد على أهمية وسمو الفرد أو الشخصية الفردية ســـواء للفـــرد نفـــسه أو بالنسبة للغير. ويرتبط كذلك بالمصلحة الشخصية، الحرية الشخصية، العمل الحـــر، المنافسة الحرة، المبادرات الحرة للأفراد، الاستقلال الذاتى، وحرية التصرف.

Information: معلومـــات:

تشير إلى البيان **Statement**، والبيانات **Data** التـــى تـــرد فـــى ســـياق الكمبيوتر (قاعدة بيانات **Data-base**)، وتترجم أحيانًا بالمعطيات. وهو معناها الاشتقاقى الذى يؤدى إلى الفرنسية (التى دخلت علـــى الإنجليزيـــة) **Données**، والكلمة قد تعنى شيئًا للمتخـــصص وتعنـــى شـــيئًا آخـــر لغيـــر المخـــتص أو

المتخصص فى فرع آخر من العلوم بمعنى أنها ترتبط بالسياق (أى التخصص) الذى ترد فى إطاره. إسلام: **Islam** عقيدة، ديانة الإسـلام، خاتمـة الـديانات السماوية الثلاث: اليهودية، المسيحية، ثم الإسلام الذى حمل رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليكون للعالمين جميعًا.

"J"

James, C.L.R.	جيمس، سى. ل. ر.
James, H.	جيـمس، هـ.
Joyce, P.	چويس، ب.
Judaism:	اليهـودية:

أول ديانة سماوية ظهرت لهداية البشر وحمل رسالتها سيدنا موسى عليه الصلاة و السلام.

"K"

Kafka, F.	كـافكا، ف.
Kagan, R.	كـاجان، ر.
Kant, I.	كانط، عما نويل
Kaufman, J.C.	كـوفمـان، چ. سى.
Kinship:	القرابة:

نسق من الأنســاق الاجتماعية التى يهتم بدراستها كل من الأنثروبولوجيــا وعلم الاجتماع، حيث يرى الأنثروبولوجيون أنه فى المجتمعــات غيــر الحديثــة يصعب تفسير وفهم القضايا الاقتصادية والاجتماعية، السياسية، والثقافيــة خــارج إطار النسق القرابى وهى القاعدة التى اكتشفها لويس مورجان (١٨١٨-١٨٨١).

كريستيڤا، ج. **Krestiveva, J.**

كــوينز، س. **Kwintes, S.**

"L"

عمل: **Labour:**

يستخدم هذا المصطلح ليشير إلى نوع وطبيعة النشاط الذى تقوم به جماعــة ما أو فرد ما، صناعيا، تجاريا، زراعيا....إلخ، للكسب والمعيشة وبناء الاقتــصاد وما يترتب على العمل كنشاط من مهام وعمليات أخــرى (الإنتــاج، الاســتهلاك، التوزيع....إلخ).

والعمل قد يكون يدويا أو آليا حسب مرحلة النمو الاقتصادى والتقنى التــى يمر بها المجتمع المعنى أو المــروس.

لاكلاو، إى. **Laclau, E.**

لاش، سكوت **Lash, S**

- حداثة أخرى، عقلانية مختلفة **-Another Modernity, A different Rationality**

- نقد المعلومات **-Critique of Information**

-Sociology of Postmodernism	– علم اجتماع ما بعد الحداثة
Latour, B	لاتور، برونو
-Politique De La Nature	– سياسة الطبيعة
-We have never been modern	– لم نكن أبدًا حداثيين
-Law	– القانون
-International	– الدولى
-Repressive	– القمعى
-Restitutive	– التعويضى
Law, J.	لـــــــو، ج.
Lazzarato, M.	لازاراتو، م.
Lebensphilosophie:	الفلسفة الحيوية (**Vitalism**):

يعد المفهوم مرادفًا لمفهوم الفلسفة أو المذهب الحيوى حسبما أشار إلى ذلك سكوت لاش **Scott Lash** فى الفصل الخامس من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" حول "المعلومات مفعمة بالحياة". ويرى أنصار هذا الاتجاه أو المذهب أن الظواهر الحيوية تتميز بخصائص معينة لا نجد لها مثيلاً فى الظواهر المادية (الفيزيائية أو الكيميائية).

Leibniz, G.W.	ليبينز، ج. و.
Lessing, G.E.	ليسنج، ج. إى.
Levinas, E.	ليفيناس، إى.
Levis, Strauss	ليفى، شتراوس
-The Elementary Structures of Kinship	- الأنساق الأولية للقرابة
Libeskind, D.	ليبسكايند، د.
Linguistic bond:	رابطة لغوية:

مفهوم استبدله ليوتارد **Lyotard** ليحل بدلاً من الرابطة الاجتماعية **Social bond** لإيميل دوركايم وذلك فى كتابه "حالة ما بعد الحديث" **The Postmodern Condition (1984)**

Luhman, N.	لومان، ن.
Lukécs, G.	لوكاكس، ج.
Lury, C.	لورى، سى.
Lyotard, J.F.	ليوتارد، ج. ف.
-Discours, Figure	- الخطاب، الشكل

- اللا إنسان	-The Inhuman
- المختلف	-The Differend
- حالة ما بعد الحديث	-The Postmodern Condition

"M"

مـــاكنتاير، أ.	Macintyre, A.
آلات	Machines
مافيسولى، م.	Maffesoli, M.
مـــاهراج، إس.	Mahraj, S.
مارشال، ت.هـ.	Marshall, T.H.
ماركس، كارل	Marx, K.
المـــاركسية:	Marxism:

ينسب هذا المفهوم إلى ماركس والذى قدمه كأيديولوجية مع فريدريك إنجلز فى كتاب "الأيديولوجيا الألمانية"، ويستند هذا المفهوم كأيديولوجية إلى فكرتين هما:

١- هناك علاقة مباشرة وقوية بين إنتاج الأفكار عند البشر وبـــين إنتـــاجهم للخيرات الاقتصادية.

٢- الأفكار المسيطرة فى كل حقبة تاريخية هى أفكار الطبقـــة المـــسيطرة بالنسبة للفكرة الأولى.

من ثم فإن أفكار الطبقة السائدة فى كل عصر هى الأفكار السائدة أيضًا بمعنى أن الطبقة هى القوة المادية والفكرية أيضًا، لأنها التى تملك وتسيطر على وسائل وأدوات الإنتاج المادى وما يتبعه من إنتاج فكرى، فالثقافة ليست سوى نتيجة جدلية لعلاقات الإنتاج المادية.

ماسومى، ب. **Massumi, B.**

المادية: **Materiality:**

مذهب فكرى يعيد إلى المادة جوهر كل الظواهر التى نلاحظها فى الطبيعة وفى المجتمع. ويرتبط هذا المصطلح بثلاثة معايير: ارتباط المادية بالرغبة فى الاستمتاع الحسى الخالص والاستحواذ المادى على حساب القيم والمُثُل العليا، يرتبط المعنى الثانى بوجهات النظر الفلسفية حول الطبيعة الأساسية للواقع، ويرتبط المعنى الثالث بكل من ماركس وإنجلز حيث يؤكد هذا المعنى على أسبقية التفاعل مع البيئة الطبيعية بغرض إشباع الحاجات على فهم البنى الاجتماعية الإنسانية وأنماط الصراع. وترتبط المعانى الثلاثة مع بعضها البعض وعادة ما يتم الخلط بينها.

موس، مارسيل **Mauss, M.**

ميمبيه، أ. **Mbembe, A.**

ماكلوهان، م. **McLuhan, M.**

ماكنيل جنيور، د.ج. **McNeil Jr., D.G.**

ماكروبى، أ. **McRobbie, A.**

ميلوسى، أ. **Melucci, A.**

ذاكـــــرة: **Memory:**

القدرة العقلية (الذهنية) على الاحتفاظ بالمعلومات فى ذلك الجزء المخصص لها فى المخ البشرى **Human Brain** (الجزء التلافيفى من المـــخ شـــديد التجعيـــد والتعاريج) والقدرة على استرجاعها مرة أخرى (تـــذكرها) عنـــد الحاجـــة إليهـــا للاستخدام، فالذاكرة البشرية تتضمن التخزين والاسترجاع.

منهجى: **Methdological:**

يشير هذا المفهوم إلى أساليب وطرائق البحث لجمع البيانـــات الإمبيريقيـــة (الواقعية) من المواقع البحثية (معامل، مختبرات، واقع فعلى.....إلـــخ)، وتتـــضمن هذه التجربة (المعملية، المختبرية): المـــسوح، الملاحظـــة بأنواعهـــا، المقـــابلات الشخصية بأنواعها (مقننة، غير مقننة).

المنهجية الكوزموبوليتانية (بيك): **... Cosmopolitanism (Beck):**

اتجاه منهجـــى قدمـــه أولـــريش بيـــك فـــى الفـــصل الثـــامن "المنعطـــف الكوزموبوليتانى" من كتاب "مستقبل النظريـــة الاجتماعيـــة" كبـــديل لمـــا يعـــرف بالمنهجيـــة القوميـــة **The Methodological Nationalism** (المنظـــور القـــومى للمنهجية) الذى يقوم على الفـــاعلين الاجتمـــاعيين **Social Actors** فـــى المجتمـــع **Society** الذى تعادله المنهجية القومية بالخيال (التصور) القومى. بينمـــا المنظـــور الكوزموبوليتانى يعتمد على ما يسميه أولريش "ملاحظ أو مشاهد العلم الاجتماعى" **Social Science Observer** (أى العالم الاجتماعى). بمعنى أن المنظـــور القـــومى يعتمد على الفاعلين الاجتماعيين فى المجتمع (**Actors**). بينمـــا يعتمـــد المنظـــور

الكوزموبوليتانى على العلماء الاجتماعيين كملاحظين (Socials Scientists)، الأول يحصر نفسه داخل حدود المجتمع القومى، بينما الثانى لا تحده حدود الدول القومية بل يمتد ليشمل كل المجتمعات بمعنى أنه منظور عبر قومى **Transnational**، يتطلب الملامح المنهجية الآتية:

١- إعادة تحديد المفاهيم النظرية لتستوعب المنظور الكوزموبوليتانى (عبر القومى) أو إيجاد مفاهيم جديدة.

٢- تحديد وحدات بحثية **Research Units** عبر قومية **(Transnational)**.

٣- إجراء البحث فى أكثر من مجال بحثى (حقلى) واحد، ومنظورات تستند إلى وجهات نظر مختلفة وذلك حسب مجال التطبيق (سياقات قومية مختلفة، منظورات وأطر تصورية مختلفة).

٤- إجراء البحث حول نفس الموضوع فى صورة دراسات حالة فى مجتمعات مختلفة يضمها إطار تصورى كوزموبوليتانى شامل.

منهجية قومية (بيك): **Methodological Nationalism (Beck):**

(انظر: المنهجية الكوزموبوليتانية)

المنهجية: **Methodology:**

مجموع المعارف والتقنيات والأساليب التى تقترن بالبحث العلمى، كما تستوعب فرضيات البحث، وجمع المعلومات وما يتصل بها من عمليات تجهيز وإعداد وتحليل واستنتاج وتفسير للنتائج، وتقويم النتائج والحكم على اختيار أساليب البحث وتقنياته، ويرى البعض أن الجزء الخاص بتحديد المفاهيم (نظريًا، إجرائيًا) والأطر النظرية التصورية تدخل فى منهجية البحث.

منهجية، متنقلة (حراكية) (أورى): ...... Mobile (Urry):

أساليب منهجية يراها چون أورى مناسبة أو ملائمة لدراسة الخصائص البارزة للنظم بأساليب دينامية جديدة لا تفترض فقط علاقات بين القوى البشرية والأشياء المادية، و لكن تتبع كيانات مختلفة: الناس، الأشياء، التدفقات المعلوماتية أو الثقافية عبر الزمان والمكان لمعرفة كيف تتدفق، كيف تشكل الشبكات، وكيف هى نفسها تتحول فى هذا السياق: بمعنى التنقل أو الحراك وراء الناس، الأشياء، والتدفقات المعلوماتية، أو الثقافية، لتحاكى حراكات هذه العناصر التى يتناولها البحث عبر الزمان والمكان حتى تصب النتائج، بصورة صحيحة لصالح بناء وتطوير النظرية الاجتماعية عمومًا والسوسيولوجية بصفة خاصة.

معلومات Information

مزيج (تمازج الأجناس): Métissage (miscegenation):

أشارت فرانسوا فيرچن إلى هذا المصطلح فى الفصل العاشر "تحديات ما بعد الاستعمار" فى كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليرادف مصطلحات أخرى مثل: الكريولية Creolization، التهجين Hybridity، عملية تماس واحتكاك وصراعات بين ثقافات وجنسيات (عرقيات)، وترتيبات، تفاوضات تنتهى بضبط وتسيد وإخضاع وتثمر نتيجة لهذا التمازج أشكال وصور جديدة أُعيد بناؤها وتشكيلها تحمل سمات وخصائص كل الثقافات والعرقيات التى شملتها عملية التمازج Métissage, Creolization.

مـاير، ج. Mayer, J.

ميتشل، ج. Mitchell, J.

Mobility (the socials as): حراك (الاجتماعى باعتباره):

يرى چون أورى فى الفصل السادس "حراكات معقدة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أنه توجد نقلة فى الموضوع الرئيسى لعلم الاجتماع من مجرد "الاجتماعى كمجتمع" إلى "الاجتماعى كحراك"، ينتقل التركيز من مجرد تحليل المجتمعات، الدول القومية، والأنساق الاجتماعية إلى التركيز على دراسة "الشبكات، الحراك والانسيابات الأفقية". يتكون العالم الاجتماعى من نظم حية معقدة ليست طبيعية ولا اجتماعية و لكنها ممتزجة (مهجنة)، وتعكس صفات وخصائص بارزة، وترفض التمييز بين ما هو اجتماعى وما هو طبيعى ولكن توليفة من كليهما تمثل أنظمة للتعقيد العالمى.

Modernity: حداثة:

انطلقت الحداثة فى أوروبا مع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ لتعنى تغييرًا فى النظام السياسى إلى نظام ديموقراطى يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة له، اقتصاد السوق، الليبرالية، تصعيد الطبقة البرجوازية التى أمسكت بزمام الاقتصاد، وعلى الصعيد الاجتماعى اعتماد المساواة بين الرجل والمرأة فى كل المجالات، التعليم الرسمى المجانى، حيث الفرد هو أساس المجتمع، أساس القانون، أساس النظام السياسى والتشريع......إلخ.

..........., European: الحداثة الأوروبية:

يرى نيكولاس جين أن فرانسوا ڤيرچيه فى كتبها التى ناقشت فيها فى الفصل العاشر "تحديات ما بعد الاستعمارى" ترى أن "الحداثة الأوروبية" يصعب فهمها خارج نطاق مسألة "الإمبراطورية" وأن الاجتماعى كخطاب وأسلوب للتنظيم السياسى تشكل منذ البداية عن طريق العلاقة بين المُستَعمِر والمُستَعمَر. بمعنى أن الاستعمار هو الذى أدى إلي تحديث أو إدخال الحداثة (كنموذج أوروبى) إلى الدول أو المجتمعات التى استعمرها، ولولا الاستعمار ما دخلت الحداثة "الأوروبية" إلى تلك المجتمعات التى أُستعمرت من قبل.

الحداثة، المفرطة: ......, Hyper:

أشار زيجمونت باومان إلى هذا المفهوم فى الفصل الثـــانى "المخالطـــة الاجتماعية الدافقة أو المتدفقة" فى كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" على أنها تختلف عن "ما بعد الحديث" **Postmodern**، فهى ليست ظاهرية للغايـــة، غيـــر ملزمة لتوجه وترصد الفكر النظرى، إنها الحداثة التى نتجـــت عـــن الـــسيولة والانسيابية والتدفق الشديد للحداثة المتجددة فانتهت بها إلى الإفراط أى الحداثة الزائدة أكثر من اللازم.

الحداثة، الأخيرة: ...., Late:

تعنى كلمة "الأخيرة" **Late**، إذا استخدمت كما يجـــب، الانغـــلاق **Closure**، المرحلة الأخيرة **Last stage** بمعنى أنه لا نتوقع أن يأتى أو يليهـــا شـــىء آخـــر كحداثة، لنسمه مثلاً: "الأخير جدًا" أو "ما بعد الأخير".

الحداثة، الدافقة (المتدفقة): ...., Liquid:

مرحلة من الحداثة يرى زيجمونت باومان أننا قد دخلناها بالفعل، إنهـــا حقبة الحداثة الدافقة تتميز بالسرعة المتزايدة الزوال، عدم اليقين، عدم الأمـــان لكل الأشكال الاجتماعية، حيث النزوع إلى التفرد (الانفرادية)، حرية متزايـــدة للأفراد، وظهور أشكال اجتماعية للطبقة العالمية نتيجة الاستقطاب الزائد بـــين الصفوات العالمية.

...الانعكاسية (الارتدادية): ....Reflexive:

يرى نيكولاس روز فى الفصل التاسع "توجيه الاجتماعى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، أن الانعكاسية أو الارتدادية **Reflexivity** تعنى شيئًا خاصًا جدًا. إنها خاصية لعقليات معينة (الليبرالية) تحدث على كل المستويات، وتنبعث من الانسياب العالمى البارز للكوزموبوليتانى الذى يوفر الترتيبات اللازمة للتحديث الانعكاسى من خلال التعقيدات العالمية البارزة والمتزايدة.

الحداثة، الثانية (بيك): ....., Second (Beck):

يشير أولريش بيك فى الفصل الثامن "المنعطف الكوزموبوليتانى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" إلى أن الحداثة الثانية تجمع بين المنهجية الكوزموبوليتانية والمنظور الكوزموبوليتانى لأن الواقع الاجتماعى فيها لا تشكله أو تحدده الديناميات أو الفاعلون الاجتماعيون ولكن العلماء الاجتماعيين المتخصصين الذين يقومون بدور الملاحظين لما يجرى داخل كل دولة قومية كحالة اجتماعية تحت الدراسة. الاتجاه نحو التفرد (الانفرادية) بمثابة البناء الاجتماعى للحداثة الثانية ويفرز نتائج غير مباشرة، غير محددة ومتناقضة، وعلى الناس أن يجددوا حياتهم بأسلوب ما بعد التقليدى، راديكالى. هناك تناقض بين أشكال حياتية متفردة إلى حد بعيد، ومؤسسات لا تزال تُصنِّف تلك الأشكال الحياتية فى فئات تجميعية معينة (مثل: الطبقة، الأسرة).

موهانتى، سى. **Mohanty, C.**

مول، أ. **Mol, A.**

مونادولوجى (الأحادية): **Monadology:**

يرتبط هذا المفهوم أساسًا بجبرائيل تارد **G.Tard**، وقد أشار إليه سكوت لاش فى الفصل الخامس "المعلومات مفعمة بالحياة" ليميز بينه وبين مفهوم "المذهب الذرى" **Atomism**، ففى المونادولوجى المادة البسيطة هى "الاختلاف"، بينما فى المذهب الذرى "الهوية" هى المادة البسيطة. والموناد **Monad** يعنى الوحدة أو واحد أو أحد الجواهر البسيطة التى يتكون منها الكون (فى فلسفة ليبتنز)، أو وحدة أو عنصر بسيط للتفاعل. ومن ثم فالمونادولوجى يهتم بالتفاعل بين العناصر أو الوحدات المكونة لشىء ما بينها علاقة وتواصل وإدراك متبادل، لذلك فالعلاقة بين العناصر ليست سببية ولكنها علاقة تأثير متبادل وتواصل.

التعددية الثقافية: **Multiculturalism:**

يعد أحد المفاهيم التى برزت عقب المرحلة الاستعمارية وجلاء المُستَعمِر تاركًا وراءه مستعمرات سابقة ذات تعددية ثقافية إما أن تتحول إلى ما يعرف بالكريبيولية أو الخلط اللغوى **Métissage**، أو الامتزاج **Hybridity** الثقافى، وعادة ما تستخدم مع تلك المفاهيم كأدوات تحليلية للتعامل مع الواقع الاجتماعى والثقافى بتلك المستعمرات حيث تميل التعددية الثقافية إلى الدفاع عن حق المواطنين الأصليين بالمستعمرات للاحتفاظ بهوياتهم الثقافية إلى جانب أى ثقافات أخرى جاءت مع المُستَعمِر، أو ثقافات المهاجرين فى البلاد أو الدول التى هاجروا إليها لتبقى جنبًا إلى جنب مع ثقافة مجتمع المهجر.

"N"

Natnotechnology: النانوتكنولوجى:

يشير هذا المفهوم إلى التكنولوجيا المتناهية فى الصغر والدقة، وهى عبـارة عن مهارة إنتاج أو بناء آلات أو أدوات صغيرة ودقيقة من خلال استخدام التقنيات العالمية والمتقدمة للحاسب الآلى.

Nation-State: الدولة القومية:

نمط من الدولة يتميز به العالم الحديث تمتلك فيه الحكومة قوة سيادية علـى مساحة محددة من الأرض، وتشكل جمهرة السكان مواطنين يعتبرون أنفسهم جزءا من أمة واحدة. يرتبط بظهور القومية وتطورها كجزء من منظومة الدول القوميـة التى نشأت فى أوروبا وانتشرت حاليا فى معظم بقاع العالم.

Negri, A. نيجرى، أ.

Networks: شبكـــــات:

مجموعة من العناصر المتعادلة أو المتشابهة أو المتوازيـة، أى الوحـدات المتماثلة فى تركيبها بما يسمح بربطها فى شبكة واحدة، إقامـة علاقـات متعادلـة ومتبادلة تجعل منها وحدات متميزة.

Neitzech, F. نيتشه، ف.

Non-modernity (Latour): لا حداثة (لاتور):

فى كتابه "لم نكن أبدًا حداثيين" يوضح برونو لاتور الفرق بين كل من "التنقية والتهجين" وكيفية التمييز بينهما وتقبل الفرق بينهما. ففى ما قبل الحداثة نقبل التنقية ونرفض التهجين حيث التمسك بالأخلاق والوازع الدينى، بينما العكس فى مرحلة الحداثة وما بعدها لأننا نتصرف من منطلق أنه العلم الذى يحكمنا ويوجهنا لمزيد من الحرية والإبداع والحماسة وهذا بالتحديد الفارق بين الحداثة واللا حداثة من وجهة نظر برونو لاتور.

Nussbaum, M. نوسبوم، م.

"O"

Objects: أشياء:

تعنى كلمة "**Object**" موضوعًا، شيئًا، ومنها تأتى "الموضوعية" **Objectivity** فى مقابل "الذاتية" **Subjectivity**، موضوع العمل، "المفعول به" فى النحو فى مقابل "الفاعل" **Subject**، الباعث، الدافع، الهدف، القصد، كل ما يدرك بالحواس أو بالعقل، وهى تشكل ثنائية تقليدية مع كلمة "**Subject**".

Obrist, H.U. أوبريست، هـ. يو.

Okin, S. أوكين، إس.

Olma, S. أولما، إس.

"P"

Parsons, T. بارسونز، تالكوت

باثولوجى (علم الأمراض): **Pathology:**

يهتم بتحديد الأمراض من حيث مسمياتها، أسبابها، أعراضها، أماكن توطنها، إمكانية تفاديها أو الوقاية منها.

الوالدية (الأبوية): **Patriarchy:**

وتشير إلى أن النساء أدنى من الرجال، والانحياز للرجل.

علم الظاهريات (الظاهراتية): **Phenomenology:**

يرجع إلى هوسيرل **Husserl** كنموذج فكرى شامل قادر على تفسير الظواهر والأفكار والوقائع فى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.

انتماء **Phronesis**

بيتيه، أ. **Piette, A.**

الوضعية: **Positivism:**

يرتبط هذا المفهوم بالمفكر الفرنسى أوجيست كونت أحد مؤسسى علم الاجتماع فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. ويشير إلى مذهب ومنهج فى التفكير والبحث ضمنه كتابه "خطاب حول الروح الوضعية" والذى استعرض فيه قانون الحالات الثلاث التى مرت بها البشرية عبر عصورها المختلفة: الحالة اللاهوتية (الدينية)، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعية أو الواقعية أى التجريبية التى تقوم على الملاحظة للظواهر الاجتماعية كما يفعل الفيزيائى فى مختبره،

حيث يجب أن يقوم البحث الاجتماعى على التجربة الواقعية ويستند إلى الاستقراء والاستنتاج معًا كمكملين للتجربة والملاحظة.

ما بعد الاستعمار: **Post-Coloniolism:**

ورد هذا المفهوم فى الفصل العاشر "تحديات ما بعد الاستعمار" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، وقد استخدمته فرنسوا فيرجيه لتصنف وضع المستعمرات الفرنسية التى تحررت من الاستعمار الفرنسى شكلاً ولكنها لم تفقد بنيتها الاستعمارية، سكانها مواطنون وربما تحت حكم ديموقراطى إلا أن الاستعمار الفرنسى لا يزال يشكل ويقنن علاقات تلك المستعمرات الفرنسية السابقة من ناحية وبغيرها من الدول الأخرى من ناحية أخرى. بعض هذه المستعمرات ارتضى أن يظل جزءًا من الجمهورية الفرنسية، والبعض الآخر استقل تمامًا وأصبح له خصوصيته فى كل شيء بعيدًا عن مرحلة ما قبل الاستقلال والتحرر.

ما بعد الفوردية: **Post-Fordism:**

مرحلة اقتصادية يرى سكوت لاش فى الفصل الخامس "المعلومات مفعمة بالحياة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أنها ظهرت بعد ما يسميه سكوت "نهاية الرأسمالية المنظمة". وتتسم هذه المرحلة بالتبعثر أو التشرذم **Fragmentation** ومرونة التخصص واللا تكامل الرأسى للشركات ببيروقراطية التنظيم وتعهد لإنجاز مهامها إلى مصادر خارجية **Ouisourcing**؛ أى مصادر خارج النطاق التنظيمى الذى تشمله الشركة.

ما بعد الإنسان: **Post-Human:**

ظهرت الصيحات بشأن مصير الإنسان ومستقبله ربما مع كتاب چين – فرانسوا ليوتارد The Inhuman (1991) J-F Lyotard (اللا إنسان) حول تأثير التقنية وتسارعها عبر الزمان والمكان وانعكاسات ذلك على الإنسان – وكتابات أخرى لكل من:

دونا هاراوى D.Haraway (1991)، ن. كاثرين هايل N.Katherine Hayler (1999) ثم كتاب فرانسيس فوكوياما "مستقبلنا ما بعد الإنسان" Our Posthuman Future (2003)، خاصة مع بداية تدخل الهندسة الجينية فى تعديل الصفات الوراثية للإنسان وظهور الخريطة الجينية، وبداية انتقال صدى ذلك إلى مجال علم الاجتماع والمناداة للتفكير مرة أخرى فى مصير "الاجتماعى" والنظرية الاجتماعية إذا ما انتقلنا بالفعل إلى مرحلة ما بعد الإنسان الذى نعرفه ماذا عن النوع Gender فى ظل هذا التغير الاجتماعى التقنى المتسارع هل يمكن لما هو اجتماعى أن يواكب تلك المرحلة؟.

ما بعد الحداثة: Post-Modernity:

يرى كل من كتب حول هذا الوضع (أو الحالة) أمثال: ليوتارد، بودريار، لاكان، فوكوه، ديريدا وحتى أرنولد توينبى فى كتابه "حالة ما بعد الحداثة"، حيث كان أول من بشر بتلك الحالة، أنها "حالة اجتماعية خاصة متميزة، وليست مجرد أسلوب إبداعى جديد أو نظرية جديدة، وأن أسطورتى (التحرر، والحقيقة) قد فقدتا مصداقيتهما بسبب ما اُقتُرِفَ من جرائم فى حق البشرية طوال القرن العشرين" فأصبحنا نعيش فى عالم ليس به ضمانات لأى شىء، أو صدق، أو قيود على أى شىء، وأصبحت الثقافة تفتقر إلى العمق وانحسار العاطفة والبخل فى التعبير عن العواطف المتأججة، ثقافة يوتوبية (خيالية) إلى حد كبير وأن ما تحلم به هو ما ستحصل عليه.

مـــا بعد الحديث: **Post-Modernity:**

(انظر: ما بعد الحداثة)

ما بعد البنيوية: **Post-Structrunalism:**

يراها جوردون مارشال **G.Marshall** **(1998)** حركة فكرية تنتمي إلى أكثر من علم وتتسم باتساع نطاقها ومن ثم أصبحت ذات بناء فـضفاض غيـر محـدد تحديدًا دقيقًا. نشأت فى فرنسا خلال الستينيات وانتشرت منها إلى مجتمعات أخرى. أدت إلى إعادة اكتشاف وتوسيع إمكانيات التحليل الراديكالى الكامنة فـى نظريـة ف.سوسير **F.Saussure** عن اللغة باعتبارها ظاهرة ذات دلالة أكثر منها تعبيرية، واللغة هى كيان يغذى نفسه بنفسه وإن كان غير قادر علـى الاكتفـاء الـذاتى – وبالنسبة لأهميتها لعلم الاجتماع فقد أنعشت ودعمت مناهج جديدة لتناول المشكلات خاصة فى المجال الأيديولوجى.

قوة (سلطة): **Power:**

مقدرة الأفراد أو أعضاء الجماعة على تحقيق أهـدافهم، أو قـدرتهم علـى تطوير المصالح التى يتمتعون بها. تتخلل القوة جميع جوانب العلاقات الإنـسانية، والقوة هى محور كل الصراعات للاستحواذ عليها لأنها الضامن لتحقيـق الأمـانى إلى واقع.

القوة الحيوية: **...... bio-Power:**

هى الاستطاعة الحيوية، أى أنها تتحقق بالعمل، وترتبط بالحياة، تتحقق عن طريق القوة العملية المفعمة بالحياة الواقعية الملموسة.

القوة، الاستعمارية: **........., Colonial:**

تشير إلى كل من الطريقة التى تعامل بها المُستَعمر مع سكان المستعمرات من حيث الوحشية والتخلى عن المبادئ التى تدعى أوروبا أنها تشكل هويتها الحضارية، والتعذيب والاستعباد استنادًا إلى القوة العسكرية، كما تشير إلى ما يراه المُستَعمِر من أنه من خلال استعماره قد ساعد على تطوير وتغيير البلاد المستعمرة والانتقال بها إلى أولى أعتاب التمدين والمدنية من خلال ما غرسه فى نفوس سكان البلاد التى استعمرت من رغبة فى التغيير والتطوير.

القوة، الرقمية: **......., Digital:**

تشير إلى التقنية الرقمية التى سادت كل مجالات الحياة كنتيجة مباشرة للتقدم التقنى والمعلوماتى المتسارع نظرًا لسهولة التعامل من خلال تلك التقنية الرقمية مع الحواسب الآلية ببرامجها المختلفة التى صممت لكل الأنشطة الإنسانية. فالقوة الرقمية ببساطة عبارة عن مرآة عاكسة لكل الأشكال غير الرقمية الأخرى فى الحياة: ثقافية، اقتصادية، اجتماعية، وسياسية إلا أنها ليست ببساطة تعكس كل ما يجرى فى العالم لأنها تغفل وتحيّد الظروف والممارسات المادية، مع التقييد المكانى، للبيئات الاجتماعية الكثيفة التى تعمل من خلالها وعبرها تلك التقنيات الرقمية.

القوة، العالمية: **........., Global:**

يتضمن هذا المفهوم فضاءات (أماكن) وإستراتيجيات القوة ليس فقط فيما يتعلق بالعلاقات على المستويين القومى والدولى ولكن أيضًا بالنسبة للفاعلين الذين

لديهم أساليب مختلفة لإعادة تحديد معايير القوة العالمية اليوم، خاصة بالنسبة للطبقة، والسياسة والأسر المعيشية أيضًا.

Production: إنتاج:

يشير المفهوم إلى عملية استخدام عناصر مثل: رأس المال، العنصر البشرى، التقنية، الموارد المالية المختلفة للوصول إلى مخرجات تتمثل فى سلع، خدمات، إشارات، علامات تجارية، وعلى مستويات مختلفة لهذا الإنتاج: الصغير منها والكبير للاستهلاك المحلى، والتصدير.....إلخ.

Prigogine, I. بريجوجين، آى.

Purification (Latour): التنقية (لاتور):

استخدم بروتو لاتور **B.Latour** هذا المفهوم فى الفصل الرابع "الاجتماعى كرابطة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى عملية إقامة مناطق وجودية (أنطولوجية) محددة للثقافة والطبيعة أو للبشر وغير البشر.

"R"

Rationalization: الترشيد:

يرتبط هذا المفهوم بإميل دوركايم "المنهج العقلانى"، يشير إلى أن الإنسان كائن اجتماعى وهو مزيج من الفكر والمادة ولا يمكن فهمه أو فهم تجاربه الاجتماعية خارج إطار هذه الثنائية (الفكر- المادة)، وأى تفسير يهدف إلى تقويم تجارب الإنسان ينبغى أن ينطلق من هذا الواقع، من هنا فالترشيد (العقلانية) هو

التوفيق بين عنصرى هذه الثنائية، وقد اعتمد دوركايم لتحقيق هذا التوفيق على جدلية استمدها من هيجل (جدلية مثالية).

ريجان، ر. **Reagan, R.**

النسبية: **Relativism:**

يستخدم هذا المفهوم بصورة فضفاضة لوصف المواقف الفكرية التى ترفض المعايير أو المحكات المطلقة أو العمومية. فبالنسبة للنسبية المعرفية، مثلاً، تتمثل فى وجهة النظر بأنه لا يوجد معيار مطلق للمعرفة أو الحقيقة. والنسبية الثقافية، على سبيل المثال، تعنى أن المفاهيم الاجتماعية تتأسس اجتماعيًا وتتباين عبر الثقافات.

النظام الجمهورى: **Republicanism:**

نظام سياسى لحكم الشعوب وينبغى أن يستند إلى حكم الشعب أى الديموقراطية. تتحدد فيه علاقات السلطة بين الحاكم والمحكومين، على أساس أن تستمد سلطة الحاكم من المحكومين الذين اختاروه ليحكم بينهم وباسمهم، مثال ذلك، الجمهورية الفرنسية التى أعقبت الثورة الفرنسية (١٧٨٩).

مقاومة: **Resistance:**

المقاومة كأسلوب للمواجهة أو التعامل مع المواقف المختلفة عبارة عن تكتيك للمواجهة غير العنيفة. وهى أسلوب مقبول، غالبًا ما تتبناه الأقليات لتمارس ضغطًا معنويًا على جماعات الأغلبية. وقد أدى هذا الأسلوب إلى نتائج إيجابية مع حركات السلام والحركات المناهضة والمعادية للقوة النووية، وغيرها من الحركات.

ريكوير، ب. **Ricoeur, P.**

حقوق: **Rights:**

تعود فكرة الحقوق فى الغرب إلى "وثيقة الماجنا كارتا" الإنجليزية وتعنى الوثيقة العظمى، وهى وثيقة الحقوق التى ترجع إلى عام ١٢١٥م والتى أقرها الملك جون مُكرهًا على ذلك من جانب النبلاء الإنجليز. وفى عام ١٩٤٨ تم إعلان العاشر من ديسمبر ليكون "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان". ومن هذه الحقوق: الحق فى الحياة والحرية والأمن، وأنه فى أى مكان إنسان أمام القانون، حرية الحركة والانتقال، حق الجنسية، حق حرية الفكر والضمير والاعتقاد، حرية المشاركة فى إدارة مجتمعه. وسوسيولوجيًا، تعنى الحقوق إبداعات اجتماعية تلعب دورًا هامًا ونضاليًا فى حياة أى مجتمع.

حقوق الإنسان: **Rights of Man:**

(انظر: حقوق)

خطر: **Risk:**

استخدم زيجمونت باومان هذا المصطلح فى الفصل الثانى "المخالطة الاجتماعية الدافقة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى التهديدات الرئيسية للوجود الإنسانى من الأخطار التقليدية فى الماضى التى لا تقارن بأخطار الوقت الحالى. فأخطار الماضى كانت مباشرة ومصادرها معلومة وواضحة للجميع. ومن ثم كانت مواجهتها معروفة وأساليبها محددة بينما أخطار الوقت الحالى قد لا نرى مصادرها ولا نحسها وتأتى بغتة ونشعر بها من خلال عواقبها التى تهدد الوجود الإنسانى بأكمله ومعظمها محصلة التقدم التقنى المتسارع.

روبرتسون، ر. **Robertson, R.**

Robins, K.	روبينز، ك.
Rogers, R.	روجرز، ر.
Rose, G.	روز، ج.
Rose, N.	روز، ن.
Powers of Freedom	قوى الحرية
The Psychological Complex	العقدة النفسية (المركب النفسى)
Rousseau, J.J.	روسو، چ، چ.
The Social Contract	العقد الاجتماعى

"S"

Said, E.	سعيد إدوارد
Sarter, J.P.	سارتر، چان بول
Sassen, Sassen	ســـاسن، ساسكيا
-Globalization and Its Discontents	- العولمة وعدم قناعاتها
-Guests and Aliens	- ضيوف وغرباء
-The Global City	- المدينة العالمية (الكونية)

Scale: مقياس:

شكل من أساليب القياس يستند إلى ملاحظة معانى ثقافية عامة يفترض وجودها، أو تفسيرات اجتماعية مشتركة، ويتكون من عدد من الأبعاد الممثلة لتلك المعانى أو التفسيرات وتبلورها، ويتم ترجمة هذه الأبعاد إلى مؤشرات تعبر عنها عبارات خبرية (أو استفهامية) ويتم التعامل مع البيانات الرقمية لتلك العبارات بصورة إحصائية (التحليل العاملى، التصحيح، المعايرة.....إلخ).

Shopenhauer, A. شوبنهاور، أ.

Schutz, A. شوتز، ألفريد.

Science: علم:

الدراسة المنظمة للظواهر والقضايا التى تمثل اهتمامات علمية أو مجتمعية عامة، ومن ثم الاستخراج المنظم للبيانات الإمبيريقية من الواقع وإخضاعها للفحص والتحليل الدقيق والتفسير وصولاً إلى أشكال جديدة من الفكر العلمى تعرف بالنظريات والقوانين المفسرة للظواهر والقضايا المدروسة، ويتم كل ما سبق من خلال تطبيق قواعد المنهج العلمى: الملاحظة، فرض الفروض، جمع البيانات، اختبار الفروض وأخيرًا استخلاص النتائج.

...........Information: معلومات، العلم:

يشير سكوت لاش فى الفصل الخامس "المعلومات مفعمة بالحياة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" إلى هذا المفهوم، إلى أنه اقتبسه من أستاذ يابانى (كيوشى آبيه) للنظرية النقدية، لأنه لا يوجد حد أقصى لنظام المعلومات ولكن مع سرعة، وتعقد وإفراط هذا النظام يجب للنقد أن ينبثق من داخله أى من صميم

المعلومات ومن خلال ما يسمى بالانعكاسية وبدون تجاوز (استعلاء) لكى نضيف إلى تلك المعلومات بانفتاحية وانعكاسية دون تجاوز أو غرضية.

دراسات العلم: **Science Studies:**

تقوم دراسات العلم على الظواهر المادية استنادًا إلى معطيات الحواس. مستعينًا بالتجربة والتحليل والفروض والنظريات هذا بالنسبة للعلوم الطبيعية، بينما فى العلوم الاجتماعية تدور هذه الدراسات حول الظواهر ولها ما يلائمها من المناهج البحثية مع الاستعانة ببعض مناهج العلوم الطبيعية أحيانًا من أجل مزيد من الإثبات واليقين.

سيبروك، ج. **Seabrook, J.**

الحادى عشر من سبتمبر (٢٠٠١): **September 11th:**

تاريخ الهجوم على مركز التجارة العالمى بنيويورك وتدمير هذا المركز بالكامل وما نتج عن ذلك من ضحايا بشرية وخسائر مادية فادحة.

سيرز، م. **Seers, M.**

الجنسانية (النشاط الجنسى): **Sexuality:**

تراها جوديث بتلر فى الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتماعى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، ذات أشكال محددة وتعد سابقة على الاجتماعى **Pre-Social** بما فى ذلك أشكالها الشاذة. بينما يراها آخرون أنها تقتصر على النشاط الجنسى السوى، ويراها فريق ثالث أنها تختص بالنوع البيولوجى للفرد من حيث كونه ذكرًا أم أنثى ولذلك يسمونها "الجنسانية" نسبة إلى الجنس.

علامات: **Signs:**

يرجع هذا المفهوم إلى ف.د.سوسير **F.D.Saussure** فى كتابه "دروس فى علم اللغة العام" (١٩١٦). وأشار فيه إلى أن اللغة كيان حى يغذى نفسه بنفسه وإن كان غير قادر على الاكتفاء الذاتى ويلتقى فيه البعدان الأساسيان للعلامات: الدال (الصور المادية أو الفيزيقية) والمدلول (الصور الذهنية) فى إطار متكامل ومترابط. فالعلامات قد تعنى شيئًا دون الإشارة إلى شيء خارج عالم اللغة ذاته. ولا توجد علاقة بين العلامة والمفهوم الذى تشير إليه بالضرورة ولكن تلك العلاقة يتم الاتفاق الاجتماعى عليها.

زيميل، جورج **Simmel, G.**

صور زائفة: **Simulacra:**

ورد هذا المفهوم فى الفصل الأول "إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية" فى كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، وهو الفصل الذى قدّم فيه نيكولاس چين للكتاب. وتعنى الكلمة "الصور الزائفة" كما أشار إليها چين على أنها بمثابة صور ما هو اجتماعى فى مرحلة الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة والتى تختفى مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للعلامات.

محاكاة: **Simulation:**

يشير نيكولاس چين إلى هذا المفهوم فى مقدمة كتابه "مستقبل النظرية الاجتماعية" على أنه يمثل مع ما ينتجه من صور مقلدة (زائفة) **Simulacra** رقمية للواقع مرحلة يختفى فيها ما هو اجتماعى الذى ساد مرحلة الإنتاج الكبير من السلع والخدمات ليحل بدلاً منها المحاكاة والصور الرقمية المقلدة (الزائفة).

Singularity: تفرد:

يشير المفهوم إلى التفاصيل الدقيقة والتباينات المميزة التى تميز شيئًا ما (ماديًا، غير مادى....إلخ) عن غيره وتجعله متفردا بما يميزه. إلاّ أن هذا التفرد قد تنطمس معالمه إذا تم دمج هذا الشىء المتفرد مع غيره مماثل له أو مغاير.

Slavery: عبودية:

من أهم أشكال وصور اللا مساواة المتطرفة حيث يملك فرد أو أفراد عددا آخر من الأفراد كملكية خاصة لهم يتصرفون فيهم كيفما ووقتما شاءوا. وقد انتهى هذا النظام من الوجود كأسوأ نظام للتدرج الاجتماعى شهدته البشرية.

Social bond: رابطة اجتماعية:

يعد هذا المصطلح محصلة نسق علاقات السلطة والمسئولية فى المجتمع، وهى علاقات داعمة للإستراتيجيات الليبرالية للحكومات، وهذه الرابطة الاجتماعية تحجب (وغالبا ما تقفل) فى الحوارات المعاصرة بشأن الحرية. ويرتبط هذا المصطلح بإيميل دوركايم بينما طوره ليوتارد إلى رابطة لغوية فى كتابه "حالة ما بعد الحداثة".

Social Contract: العقد الاجتماعى:

نظرية عن النظام الاجتماعى كانت شائعة ومشهورة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر رغم أن أصولها ترتد إلى عهد أفلاطون وتعنى اتفاقًا غير مكتوب بين الدولة ومواطنيها تتحدد فيه حقوق وواجبات كل طرف منهما، ويرتبط هذا المفهوم بكل من جون لوك، توماس هوبز، وجان جاك روسو.

Sociality: مخالطة اجتماعية:

تعد بمثابة أحد التحولات الرئيسية فى الحياة الاجتماعية التى صاحبت العولمة ونتيجة مباشرة لها، وهى من ناحية أخرى تمثل شكلاً من الروابط الاجتماعية المتقدمة غير التقليدية التى تتواءم مع ما يسمى أو يعرف بالحداثة المتدفقة، حيث التعامل اجتماعيًا يتم عبر شبكات معلوماتية واسعة النطاق من خلال الفضاء الإليكترونى.

المخالطة الاجتماعية المتدفقة (باومان): **....Liquid (Bauman):**

(انظر: المخالطة الاجتماعية)

التنشئة الاجتماعية: **Socialization:**

العملية التى يتم من خلالها التطبيع الاجتماعى للأفراد. العملية التى يتم عن طريقها تعلم كيف نصبح أعضاء فى المجتمع من خلال استدماج معايير وقيم المجتمع وتعلم أداء الأدوار الاجتماعية فى المجتمع.

ممارسة اجتماعية: **Social Practice:**

تشير إليها جوديث بتلر فى الفصل الثانى "إعادة إحياء الاجتماعى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" على أنها تستخدم للإشارة، للتركيز على المضمون والمبادئ والأسس التى تسبق ظهور الاجتماعى وتفسره منطقيًا فى سياقه الواقعى أينما وجد بصورة موضوعية وبشفافية لأن الاجتماعى الآن ليس هو اجتماعى مرحلة الحداثة وما قبلها وهو ما انعكس على معنى ومدلول الممارسة الاجتماعية.

علاقات اجتماعية: **Social Relations:**

التفاعلات المنمطة اجتماعيا التى تتم بين الأفراد والجماعات والتنظيمات والهيئات على أسس ومعايير وقواعد أقرها المجتمع وتنطوى عليها ثقافته، ويتم من خلالها إنجاز وأداء الأنشطة المجتمعية المختلفة التى يقرها المجتمع وتضمن استمراريته.

البناء الاجتماعى: **Social Structure:**

أنماط التفاعل بين الأفراد أو الجماعات المنظمة بطريقة منضبطة ومتكررة. ورغم عدم وجود معنى عام متفق عليه من المجتمع وقد أخفقت كل المحاولات لوضع تحديد محكم لهذا المفهوم. إنه ببساطة أداة تحليلية تستهدف معاونتنا على فهم كيفية سلوك الناس فى حياتهم الاجتماعية. إنه يشير باختصار إلى كل علاقات التفاعل المنظم بين مختلف عناصر النسق الاجتماعى أو المجتمع.

مجتمع: **Society:**

جماعة من الناس يعيشون معا فى حيز مكانى محدد المعالم ويشعرون أنهم يمثلون معًا كيانًا واحدًا ويشتركون فى ثقافة واحدة.

مجتمع رأسمالى: **.......Capitalist:**

مجتمع يقوم نظامه الاقتصادى على الإنتاج السلعى على نطاق واسع من أجل التبادل التجارى لتحقيق الربح الرأسمالى، ويقوم على تطور الصناعات والاعتماد على الآلية والميكنة والتكنولوجيا بشكل عام. ويسمح هذا النظام بالملكية الفردية التى تسمح بحرية التصرف والاستثمار بما يحقق المزيد من العائد الرأسمالى.

مخالطة اجتماعية: **Sociality:**

المجتمع الكوزموبوليتانى(الوطن العالمى) (بيك): **..Cosmopolitan (Beck):**

قدم أولريش بيك هذا المصطلح فى الفصل التاسع "المنعطف الكوزموبوليتانى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى المجتمع عبر القومى **Transnational** حيث لا مكان أو مجال للحدود القومية للمجتمعات، حيث يتم التحول إلى الكوزموبوليتانية من داخلها رغم ما قد ينتج عن ذلك من مخاطر جديدة إضافة إلى ما هو قائم من مخاطر بالفعل. ويلخص بيك هذه المخاطر الجديدة فى أن الكوزموبوليتانية سوف تضفى نوعا من الشرعية على القوى الإمبريالية رأسماليًا وعسكريًا.

مجتمع ديموقراطى: **.......Democratic:**

مجتمع يقوم على نظام سياسى يحدد علاقات السلطة، تستمد فيه سلطة الحاكم من سلطة المحكومين وليس العكس. مجتمع يقوم على نظام المستويات المتبادلة بين الحاكم والمحكومين ويستند إلى قطاعين: قطاع خاص يسمح للمبادرة الفردية بتحقيق المصالح الخاصة، وقطاع عام يقوم بتأمين وصيانة كل ماله علاقة بالمصلحة العامة للمجتمع.

مجتمع المخاطر: **.....Risk:**

صاغ هذا المصطلح العالم الألمانى أولريش بيك فى كتابه الذى يحمل نفس الاسم "مجتمع المخاطر: نحو حداثة جديدة (١٩٩٢)" بهدف الإشارة إلى أنه بينما نستخدم التكنولوجيا المتطورة فى كل المجالات فى سياق الحديث فإنه يجب أن

نتأمل ما يمكن أن ينتج عن هذا الاستخدام المكثف لتلك التكنولوجيا من مخاطر فى جوانب كثيرة من حياتنا مثل: الكوارث البيئية (اتساع ثقب الأوزون، التلوث البيئى...إلخ)، مما يجعلنا نعيش فى مجتمع محفوف بالمخاطر.

مجتمع، عالمى: **World,.........**

استخدم أولريش بيك هذا المصطلح كمرادف للمجتمع عبر القومى **Transnational Society** أو المجتمع الكونى "الكوزموبوليتانى" الذى يتخطى الحدود القومية ويتعامل مع القوميات المتعددة فى العالم كوحدة واحدة هى المجتمع العالمى.

علم الاجتماع: **Sociology:**

علم حديث نسبيا يحاول تثبيت أقدامه فى الجامعات والمراكز العلمية ذات الصلة، إنه كيان هجين من حيث مسماه: كلمة **Socious** باللاتينية وتعنى "الرفيق"، وكلمة **Ology** بالإغريقية وتعنى "علم" استخدمه أوجست كونت العالم الفرنسى، لأول مرة ليعنى به "علم دراسة المجتمع" ثم شاع استخدامه فى أوروبا وانتقل إلى أمريكا. ورغم الاختلاف الواضح بين المشتغلين على الموضوع المحدد لهذا العلم إلاّ أنه بمثابة الدراسة العلمية للمجتمع فى بنيته وتركيبته، جماعاته، نظمه، عملياته، تفاعلات وعلاقات أفراده وجماعاته.....إلخ.

علم الاجتماع، الكوزموبوليتانى (بيك): **Cosmopolitan (Beck):.....**

دعوة لتحويل تركيز علم الاجتماع إلى تحليل الفضاءات الاجتماعية عبر القومية وليس المقصود بذلك "نظرية النظام العالمى الجديد" لعمانويل واليرشتين، أو علم الاجتماع العالمى الذى يعطى صورة إجمالية للكون أو العالم فى الحال، إنه

يختلف عن مجرد الرؤية المبكرة لوجهة النظر القومية، إنه يعنى أن تكون الدراسة من المنظور الكوزموبوليتانى الذى يحتوى الفاعل والمشاهد (الباحث) معًا فى آن واحد ويعتمد على الفرق البحثية المكملة لبعضها البعض فى دراسة موضوع ما من خلال هذا المنظور.

علم الاجتماع، العالمى: ......,Global:

يراه أولريش بيك أنه يقتصر على إعطاء صورة إجمالية للعالم فى الحال دون التركيز على التفاصيل الدقيقة. كما يحاول أن يعطى صورة مكبرة لوجهة النظر القومية التى يعطيها الأولوية فى البحث والدراسة.

علم اجتماع، ما بعد الحداثة: ....,Postmodernism:

يرى زيجموند باومان أن ما بعد الحديث لم يكن إلاّ اختيارًا مؤقتًا، تقريرًا مهنيًا عن بحث لم يكتمل أو بعيد عن الاكتمال. وعلم اجتماع ما بعد الحديث، من وجهة نظره، يدرس أو يهتم بتحليل ما يسميه الحداثة المتدفقة وهى بمثابة حقبة جديدة للحداثة تتميز بالآتى: سرعة الزوال، عدم اليقين (الشك)، عدم الأمان (الخطر). بالنسبة لكل الأشكال الاجتماعية، وعلى علم الاجتماع أن يقدم نظرية تناسب تلك المرحلة للحداثة.

مكان، فضاء (حيز مكانى): Space:

ورد هذا المصطلح فى الفصل السابع "الحيز المكانى والسلطة" لساسكيا ساسن من هذا الكتاب. وفيه تنقل ساسن المشهد المكانى، من المستوى المحلى، إلى مستويات أرحب حيث المستويات: القومى، الإقليمى، والعالمى وما يترتب على هذا التنوع فى الحيز المكانى من علاقة وتأثير للسلطة (القوة)، كل هذا من خلال مدخل اجتماعى - جغرافى تحليلى.

فضاء، إليكترونى (رقمى): .....elctronic (digital):

ترى ساسن أن الحيز أو الفضاء الإليكترونى الرقمى يعكس إلى حد كبير التفاوت واللا مساواة بالنسبة للسلطة من خلال الحيز والمكان الجغرافى. إذ أن السلطة الرقمية تعد صورة معكوسة أو تعكس هى الأخرى الأشكال الأخرى غير الرقمية للسلطة.

فضاء (حيز) عالمى: ......Global:

يمثل هذا المستوى من الحيز (الفضاء) المكانى المرتبة الثانية من وجهة نظر ساسن من حيث مدى الرحابة والاتساع بعد المستوى القومى، ويأتى مباشرة قبل المستوى الأقصى من حيث الرحابة والامتداد، إنه المستوى الكوزموبوليتانى.

فضاء (حيز) خاص: ....Private:

تعرض زيجمونت باومان لهذا المصطلح فى الفصل الثانى "المخالطة الاجتماعية المتدفقة" من هذا الكتاب فى سياق الحديث عن الحوار بين الحيز (المكان) الخاص – العام والذى أصبح يمثل تهديدًا للمجتمع الديموقراطى بدلاً من التهديد ذى الطبيعة الاستبدادية (السلطوية) من جانب الدولة. ومصدر هذا التهديد هو الاتجاه نحو التفرد (الانفرادية) من جانب كل الأشكال العامة والجماعية وتخفيضها إلى اهتمامات خاصة، وربطها بالعام.

فضاء (حيز)، عام: .....Public:

[انظر: فضاء (حيز)، خاص]

فضاء (حيز)، حضرى: .....Urban:

أوردت ساسن هذا المصطلح فى الفصل السابع "الحيز المكانى والسلطة" من هذا الكتاب للتأكيد على ما انتهى إليه الحيز (المكان) الحضرى من أهمية فى سياق العولمة وعملياتها المتنوعة (الخصخصة، الانفتاح الاقتصادى، التقويض التنظيمى....إلخ) مما أدى إلى ظهور شبكات المدن العالمية التى أصبحت تضم أكثر من أربعين مدينة عالمية يأتى على قمتها كبريات المدن مثل (نيويورك، لندن، طوكيو، باريس، فرانكفورت).

شكل الحيز المكانى: **Spatiality:**

يشير هذا المفهوم إلى مستوى الحيز المكانى (الفضائى) من حيث كونه محليًا، قوميًا، عبر قومى، عالميًا، كوزموبوليتانيًا وعلاقة ذلك بمستوى السلطة (القوة).

سبنسر، هربرت **Spencer, H.**

سبينوزا، ب. **Spinoza, B.**

سبيڤاك، ج. **Spivak, G.**

ستينجرز، آى. **Stengers, I.**

البنيوية: **Structuralism:**

يقوم هذا الاتجاه على تحديد بنية قائمة فى واقع العلاقات الاجتماعية منطلقًا من أن البنية تتميز بالشمولية وتتمتع بديناميكية نابعة من نظام العلاقات القائمة بين عناصرها المختلفة. ويمكن لهذه البنية أن تعيد توازنها بصورة مستمرة فى حالة حدوث أى خلل. شاع استخدامه فى مجال الأنثروبولوجيا خاصة من جانب ليفى

شتراوس الذى حقق نتائج مبهرة من خلاله، بينما لم يتمكن علماء الاجتمــاع مــن ذلك.

Subalternity: التابعية:

ورد هذا المصطلح فى الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتمــاعي" فــى هــذا الكتاب ليشير إلى تصنيف آخر مختلف عن العوالم: الأول، الثانى، والثالث وليعنى محاولة التحدث بلغة سائدة تؤدى إلى طمسك وإبراز ذلك للعيان ليكون بمثابة تحدى للأفكار السائدة للعولمة، ويرجع المصطلح عمومًا إلى ج. سبيفاك.

Subjectivity: الذاتيــة:

المنظور الواعى بالــذات لــدى الــشخص أو الموضــوع وهــى نقــيض الموضوعية، وتعد ذات أهمية كبيرة فى التفسير، حيث اهتمت البنيوية، الماركسية، والتحليل النفسى بتفسير عملية تكوين الذات.

Subpolitics (Beack): سياسة فرعية (ثــــانوية) (بيك):

أشار أولريش بيك إلى هذا المصطلح فى كتابه "مجتمع المخاطر" مبينــًا أن هذا لا يحدث فقط على المستوى القومى ولكن على المستوى عبر القومى كــذلك، ويتم فيه إقامة مؤسسات ذات علاقة بأصحاب رأس المال المتنقل (الحراكى) مــن ناحية وبفاعلين على مستوى المجتمع المدنى من ناحية أخرى، وهى عملية سياسية واجتماعية لأنها تعيد تحديد المؤسسات.

Surmodernite (Blandier): الحداثة الفائقة (بلانديير):

أحد المصطلحات التى أشار إليها زيجمونت باومــان فــى الفــصل الثــانى "المخالطة الاجتماعية المتدفقة" من هذا الكتاب ويعنــى الحداثــة الفائقــة (باللغــة الفرنسية)، فيقابل **Hypermodernity** أى الحداثة المفرطة (باللغة الإنجليزية) لكــل من چون أرميتاچ وبول ڤيريليو.

"T"

Tarde, G. تــارد، جبرائيل

Technology: التقانة (التقنية):

يستخدم هذا المصطلح بصورة فضفاضة ليعنى إما الآلات، الماكينات وكذلك الأساليب الإنتاجية المرتبطة بهما، أو يعنى نمطًا من العلاقة الاجتماعيــة يفرضــه التنظيم الفنى للعمل لمجرد اعتماده على الآلات.

........, Reproductive: التقانة، التكاثر (المنتجة):

مصطلح أطلقه أنصار الحركة النسوية على التكنولوجيا المستخدمة لتنظــيم التكاثر بيولوجيًا، منها تلك المتصلة بمنع الحمل والإجهاض، والمتــصلة بالتوليــد (مثل جهاز مراقبة الجنين) والمتصلة بالعقم. وعمومًا يعنى المصطلح – ضــمنيًا – المقابلة بين ما هو تكنولوجى وما هو طبيعى، ويعنى مبالغة فى استخدام التطبيقات العملية، وانتزاع القوة من الأفراد أنفسهم، خاصة النســاء.

Terray, E. تيراى، إى.

Terrorism: الإرهــــاب:

عبارة عن أساليب متكررة تُوَلّد الخوف والقلق، يقوم بهـا أفـراد بإشـراف مجموعات داخل الدولة أو بإشراف الدولة نفسها وتكون أهداف العمليـة سياسـية عادة وتختلف عن الاغتيالات لكونها ليست مُوجَهة إلى شخص معين ويتم اختيـار الأهداف لتخويف أكبر عدد من الناس والحكومات التى تمثلهم.

تاتشر، مـارجريت **Thatcher, M.**

نظـرية: **Theory:**

مجموعة من التعريفات والعلاقات المتداخلة التى تنظم مفاهيمنا وفهمنا للعالم الإمبيريقى بطريقة منهجية. تعميمات وتصنيفات للعالم الاجتماعى. قضايا نظريـة تترجم إلى فروض إمبيريقية قابلة للقياس والملاحظة والاختبار المنهجى.

نظرية، الكلاسيكية لعلم الاجتماع: **....., Classical Sociological:**

من أهمها: البنائية الوظيفية، الصراع، التبادليـة، التفاعليـة الرمزيـة (انظـر: نظرية).

نظرية، التعقيـد: **....., Complexity:**

استخدم چون أورى هذا المفهوم فى الفصل السادس "حراكات معقدة" من هذا الكتاب ليشير إلى محاولة تنظير العالم الاجتماعى من خلال أنـساق حيـة معقـدة كمحاولة لتجاوز التقسيمات المنتهية (زمنيًا) بين الطبيعة والمجتمـع، بـين العلـوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. ومن ثم تصور هذه النظرية العالم الاجتماعى علـى أنه مجموعة من الأنساق الحية المعقدة التى ليست طبيعية ولا اجتماعيـة ولكنهـا هجين لكليهما.

نظرية، نقدية: **....., Critical:**

تُعَدّ شكلاً من أشكال المذهب العقلى حيث تؤكد أن مصدر معرفتنا، ومصدر إنسانيتنا المشتركة هى حقيقة أننا جميعًا كائنات رشيدة عقلانية، بمعنى أن الواقــع يجب أن يكون عقلانيًا مع التنبؤ بإمكانية وجود حالة يوتوبية، فى المستقبل، نحــن كبشر نمتلك خاصية أو القدرة على التفكير العقلى الرشيد.

نظرية، ثقافية: **....., Cultural:**

يطلق هذا المصطلح على محاولات تصوير وفهم ديناميات الثقافة، تتــضمن أيضًا الجدل القائم حول العلاقة بين الثقافة والطبيعة وبين الثقافة والمجتمع، والفرق بين الثقافتين العليا والدنيا، والتداخل بين التراث الثقافى والاختلاف والتنوع الثقافى.

نظرية، سبرنيطيقية: **......, Cybernetic:**

نظرية تربط بين الضبط الاجتماعى والاتصال من حيث طبيعته ووظيفتــه، وانتشرت بشكل ملحوظ فى دراسة التنظيمات الرســمية، وتركــز علــى التغذيــة الاسترجاعية للمعلومات ودورها فى عملية الضبط.

نظرية، نسويــة: **....., Feminist:**

ظهرت كحركة اجتماعية فى إنجلترا فى القرن الثامن عشر لتحقيق المساواة بين الجنسين عن طريق منح الحقوق للنساء فى شتى المجالات، وأكــدت الموجــة الثانية (١٩٦٩) على نفس ما جاءت به الموجة الأولى خاصة فيما يتعلق بالــدفاع عن المرأة. وقد انتقدت النظرية الاجتماعية لتركيزها على الرجال.

نظرية، لغوية: ....., Linguistic:

ترى أن اللغة ليست مجرد أداة إنتاج الأفكار شفاهية، وإنما هي نفسها تشكل أو تنتج أفكارًا، وتبرمج وتوجه أنشطة الفرد. باختصار، اللغة تحدد (أو تُشَكِّل) تصوراتنا عن الواقع.

نظرية، أدبية: ...., Literary:

ترى جوديث بتلر في الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتماعي" من هذا الكتاب، أن الأعمال الأدبية يمكن الاستفادة منها في تصور المجال الاجتماعي لأنها تعكسه وتكشف عن أساليب تحديد المعايير الاجتماعية، ومع ذلك لا يجب تقليص النظرية الاجتماعية ببساطة إلى تحليل أدبي كما لا يمكن تقليص الاجتماعي إلى مجرد خطاب أو حوار أدبي.

نظرية، ماركسية: ....., Marxist:

تشير إلى مجموعة الكتابات والممارسات السياسية المتنوعة وكذلك السياسات المرتبطة بكتابات ماركس وإنجلز. وكانت بمثابة المبدأ المنظم لمجتمعات يعيش بها أكثر من ثلث سكان العالم طوال معظم القرن العشرين، وكان لها تأثير على الثقافة، التاريخ، علم الاجتماع، السياسة، الاقتصاد والفلسفة.

نظرية، الإعلام: ....., Media:

نظرًا لهيمنة وسائل الاتصال الجماهيري على الحياة الفكرية للمجتمعات الحديثة فإنها تحتل مكانة هامة لدى علماء الإعلام، وظهر هذا الاهتمام في الثلاثينيات من القرن الماضي لتأمل القوة الكامنة في وسائل الإعلام خاصة في ظل

التكنولوجيا المتقدمة فى هذا المجال. وتركــز نظريـــات الإعـــلام علـــى الآتـــي: المضمون الاتصالى، أنماط الملكية والـسيطرة، تـــأثيرات الأيديولوجيـــة لوســـائل الإعلام، وأخيرًا تأثير وسائل الإعلام الإليكترونية على السياسات الديموقراطية فى المجتمع.

نظرية، الشبكة: **......, Network:**

مجال فى علوم الحاسب وعلم الشبكات وجزء من نظرية العرض البيـــانى. لها تطبيقاتها فى فروع معرفية عديدة بما فى ذلك فيزياء الجُزئى، علـــم الحاســـب، الأحياء، الاقتصاد، بحوث العمليات، وفى علم الاجتماع يتركز اهتمامها فى دراسة الرسوم البيانية كتمثيل إما للعلاقات المنتظمة أو غيـــر المنتظمـــة بـــين الأشـــياء المتصلة.

نظرية، سياسية: **..., Political:**

تتمحور حول النظم السياسية أو نظـــم الحكـــم، العمليـــات الـــسياسية مثـــل المشاركة، التنشئة، التثقيف....إلخ. الظواهر السياسية، السلوك الـــسياسى، الـــسلطة وأنواعها.

نظرية، ما بعد الحداثة: **..., Postmodern:**

جان فرانسوا ليوتارد فى كتابه "حالة ما بعد الحداثة" (١٩٧٩) أشار إلـــى أن ما بعد الحداثة حالة اجتماعية خاصة متميزة وليست مجرد أسلوب إبداعى جديد أو نظرية جديدة، إنها حالة يسودها التسليم العام، فإن أسطورتى "التحرر" و"الحقيقـــة" فقدتا مصداقيتهما: الأولى بسبب الجرائم الكبرى التى شـــهدها القـــرن العـــشرون

(محارق النازية أسلحة الدمار الشامل...إلخ)، والثانية بسبب غياب الضمانات، وعدم اليقين.

نظرية، التحليل النفسى: **...., Psychoanalysis:**

ترجع إلى سيجموند فرويد وتطورت واتسعت على يد علماء التحليل النفسى الذين جاءوا بعده مثل جيمس براون. تقوم على اللا شعور والنموذج البنائى للنفس: الإيد الأنا، والأنا الأعلى، بينما يتكون اللا شعور من أفكار (وأحاسيس) غير مقبولة لأنها بمثابة مصدر تهديد لوجود الفرد والمجتمع.

نظرية، اجتماعية: **....., Social:**

(انظر: نظرية، نظرية علم الاجتماع).

نظرية، علم الاجتماع: **....., Sociological:**

(انظر: نظرية، النظرية الكلاسيكية لعلم الاجتماع)

نظرية، نظام عالمى (واليرشتين): **.., World System (Walerstien):**

تتحدث هذه النظرية عما أسماه عمانويل واليرشتين بالنظام العالمى الجديد، الذى يراه يتألف من الآتي: دول المركز، دول الأطراف، ثم دول أشباه أطراف، وكأنها تتحدث عن ثلاث دوائر متداخلة حيث المركز فى الوسط، وأشباه الأطراف تمثل الدائرة الكبرى، ويوجد تفاعل وتبادل مصالح بين هذه المجموعات الثلاث من الدول التى يراها واليرشتين تشكل العالم الجديد لنظرية.

Thomas, K. توماس، كون

Thompson, E.P. توميسون، إى. بى.

Time: الزمن (الوقت):

تناول چون أورى في الفصل السادس "حراكات معقدة" من هذا الكتاب مفهوم الزمن "الوقت" متحدثًا عن عدة أنواع من الزمن: الزمن الاجتماعى، الزمن الطبيعى، الزمن الجليدى، الزمن اللحظى (الآنى)، الزمن الوقتى....إلخ.

Tocueville de, A. توكفيل دى، أ.

Transgression: تجـاوز:

يشير هذا المصطلح إلى أن منطق علم الاجتماع لا مفر يؤدى بالباحث إلى تجاوز حدود الموضوعية المفترضة فى البحث العلمى وفرص خبرته أو رؤيته على تحليلاته واستنتاجاته.

Translation (Latour): تحويل (لاتور):

يستخدم برونو لاتور هذا المفهوم فى الفصل الرابع "الاجتماعى كرابطة" من الكتاب ليشير إلى "خلق" أو إيجاد مهجنات من الطبيعة والثقافة، أنواع جديدة من الكائنات والأشياء.

Turing, A. تورينج، أ.

Turner, V. تيرنر، ف.

"U"

العالمية (الشمولية): **Universality:**

ترى جوديث بتلر أن هذا المفهوم يعد حيلة أو خدعة استعمارية، جهدًا شكليًا (صوريًا) لتأييد أو مناصرة مجموعة من القيم التى كانت حينئذ مفروضة من جانب واحد على كل الثقافات فى كل الأوقات. ويوجد اختلاف كبير بين فكـــرة العالميـــة التى يُدّعى أنها عبر ثقافية وتلك التى يجب أن تكون تأمليـــة أكثـــر أو طوبائيـــة. العالمية بهذا المعنى لا توجد لأنها تفرض السيطرة والتحكم من جانب ثقافات تريـــد أن تفرض نفسها على الآخر باسم هذا المفهوم.

أورى، جون **Urry, J.**

التعقيـــد العالمى **Global Complexity**

علم اجتماع ما بعد المجتمعات **Sociology Beyond Societies**

"V"

قيـــمة: **Value:**

مصطلح ذو معان عدة مختلفة تمامًا، إحصائيًا، القيمة رقم أو مفردة بيانات. اقتصاديًا، تعنى مقدار أو حجم العمل الذى اُستغرق فى إنتاج سلعة ما. فـــى علـــم النفس، تعنى الأفكار التى يؤمن بها الناس فيما يتصل بالسلوك الملائم. وقد نـــاقش كل من دوركايم وڤيبر دور القيم فى البحث العلمى الاجتماعى وضرورة التحـــرر من القيم عند إجراء البحث العلمى.

قيمة – العلامة: **..... Sign:**

يتصل هذا المفهوم باقتصاديات العلامات (التجارية) شأنها فى ذلك شأن ما يسمى **Brand-Value**؛ أى الماركات التجارية ذات القيمة العالية وذات الرواج الاقتصادى؛ لذلك فالعلامة التجارية تختلف باختلاف قيمتها التجارية.

التحرر القيمى: **Value-Freedom:**

يرتبط هذا المصطلح أساسًا بماكس ڤيبر الذى ناقش دور وتأثير القيم فى البحث الاجتماعى لأن دراسة علم الاجتماع هى فى جانب منها دراسة للقيم، فضلاً عن أن الباحثين أنفسهم أعضاء فى مجتمعاتهم ويؤمنون بقيمة؛ لذلك نادى ڤيبر بضرورة التحرر أو التخلص من القيم عند إجراء البحث العلمى.

ڤان جينيب، أ. **Van Gennep, A.**

ڤيرجيه، فرانسوا: **Vergé, F.**

وحوش وثوريون **Monsters and Revolutionaries**

ڤيريليو، ب. **Virilio, P.**

ڤيرنو، ب. **Virno, P.**

– السيرة التأملية **–Vita Contemplativa**

– السيرة النشطة **-Vita acitiva**

مذهب الحيوية: **Vitalism:**

يرى أنصار هذا المذهب أن الظواهر الحيوية تتميز بخصائص معينة لـــيس لها مثيل فى الظواهر المادية (الفيزيائية أو الكيميائية).

"W"

Wallerstein, I. — واليريشتين، عمانويل

Walzer, M. — والزر، م.

War: — حرب:

الحروب أنواع: الحرب الـــشاملة، الإقليميـــة، المحليـــة، الأهليـــة، حـــرب العصابات ....إلخ. وتختلف عن بعضها حسب النطاق، نوع التـسلح، والعناصـــر البشرية المتناحرة.

..... Algerian: — حرب الجزائر:

حرب الجزائر ضد الاستعمار الفرنسى، دارت الثورة الجزائرية منـــذ عـــام ١٩٥٤ حتى الاستقلال عام ١٩٦٢.

Waters, M. — ووترز، م.

Weber, M. — ڤيبر، ماكـــــس

Weston, K. — ويستون، ك.

Wienes, N. — وينز، ن.

Wittgenstein, L. — ويتجنشـــتين، ل.

Wolin, S.	وولن، س.

"Y"

Yanagisako, S.	ياناجيســـاكو، س.
Zizek, S.	زيزيك، س.

المحرر في سطور:

نيكولاس جين:

مدرسة علم الاجتماع فى جامعة يورك، المملكة المتحدة، وهو مؤلف كتاب (ماكس ڤيبر ونظرية ما بعد الحديث ٢٠٠٢) ومحرر مشارك لثلاثة مجلدات من الكتابات النقدية عن رولان بارت ٢٠٠٤

المساهمون في سطور:

زيجمونت باومان — Zygmunt Bauman

أستاذ علم الاجتماع المتفرغ بجامعة ليدز وجامعة وارسو. تشتمل كتبه الحديثة على: ما بعد الحداثة وعدم قناعاتها Postmodernity & Discontents (Polity, 1997)، العمل، النزعة الاستهلاكية، والفقير الجديد Open University Press, 1998)، العولمة: النتائج الإنسانية Globalization: The Human Consequences (Polity, 1998)، بحثاً عن السياسة In Search of Politics (Polety, 1999)، الحداثة الدافقة Liquid Modernity (Polity, 200)، المجتمع المتفرد The Individualized Society (Polity, 2001)، المجتمع المحلى Community (Polity, 2001)، مجتمع تحت الحصار Society Under Siege (Polity, 2002)، والحب الدافق Liquid Love (Polity, 2003).

أولريش بيك — Ulrich Beck

أستاذ علم الاجتماع بجامعة ميونيخ، المجلة البريطانية لعلم الاجتماع، أستاذ المئوية الزائر لمدرسة لندن لعلم الاقتصاد والسياسة ومدير مركز بحوث التحديث الانعكاسى (Deutsche Forschungsgemunschaft) بميونيخ. تشتمل مؤلفاته المنشورة على: مجتمع المخاطرة Risk Society (Sage, 1992)، التحديث الانعكاسى "Rflexive Modernization" بالاشتراك مع أنتونى جيدنز Anthony Giddens، وسكوت لاش Scott Lash (Polity, 1994)، السياسة الإيكولوجية فى

عـــصـر المخـــاطرة Ecological Politics in An Age of Risk (Polity, 1995)، التنوير الإيكولوجى Ecological Enlightenment (Prometheus, 1995)، الفوضى العارمة للحب The Normal Chaos of Love (Polity, 1995) بالاشـــتراك مـــع إي.بيك جيرنشيم E.Beck Gernsheim، إعادة ابتكار السياسة The Reinvention of Politics (Polity, 1996)، ديموقراطيـــة بـــلا أعـــداء Democracy without Enemies (polity, 1998)، مجتمع المخـــاطرة العـــالمى World Risks Society (Polity, 1999)، ما هى العولمة؟ What is Globalization? (Polity, 2000)، العالم الجديد النبيل للعمل The Brave New World of Work (Polity, 2000)، ومذهب التفرد (اتجاه التفرد) Individualization (Polity, 2002).

Judith Butler جوديث بتلر

أستاذ كرسى (ماكسين اليوت Maxine Elliot) بقسم البلاغة والأدب المقارن بجامعة كاليفورنيا، بيركلى. حصلت على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعـــة ييل عام ١٩٨٤. وهى مؤلفة: ادعـــاء الخالـــد: القرابـــة بـــين الحيـــاة والمـــوت Antigone`s Claim: Kinship between Life & Death (Columbia University Press, 2000)، الـــسيطرة، الاحتماليـــة، العموميـــة Hegemony, Contingency, Universality (Verso, 2000) بالاشتراك مع إرنستو لاكـــلاو Ernisto Laclau، وسلافو زيزك Slavoj zizek، رعايا الرغبة: الانعكاسات الهيجيلية فى فرنسا القرن العـــشرين Subjects of Desire Hegelians Reflection in Twentieth Century France(Columbia University, 1987)، مشكلة النوع: النـــسوية وهـــدم الهويـــة (Rautledge, 1990) Gender Trouble: Feminism & the Subversion of Identity، الأجساد ذات الشأن: الحدود الاستطرادية "للجنس" (Routledge, 1993)، الحياة النفسية للقوة: نظريات الخضوع The Psychic Life of Power: Theories

خطـــاب مثيـــر للهيـــاج ،of Subjection (Stanford University Press, 1997) Excitable Speech (Routledge, 1997)، بالإضافة إلـــى العديـــد مـــن المقـــالات والمشاركات في الفلسفة، الحركة النسوية ونظرية الشذوذ. مشروعها الحديث يمثل نقدًا للعنف الأخلاقي ومحاولة لصياغة نظرية عن المسئولية للفاعل الذى لا يستطيع دائمًا أن يعرف ذاته. هذه الكتابات المنسوخة تتوافق مـــع كافكـــا Kafka، فرويـــد Freud، فوكيه Foucault، أدورنو Adorno وليفيـــانز Levians. تكتـــب أيـــضًا مجموعة من المقالات مرتبطة بالحيوات المحزنة وغير المحزنة، الحرب، السياسة، وأرجاء الحريات المدنية.

سكوت لاش Scott Lash

أستاذ علم الاجتماع ومدير مركز الدراسات الثقافية بكلية جولد سميث، جامعة لندن. هو مؤلف: العامل المكـــافح The Militant Workers (Heinemann, 1984)، علم اجتماع ما بعد الحداثـــة Sociology of Postmodernism (Routledge, 1990)، حداثة أخرى، عقلانية مختلفة Another Modernity, A different Rationality، نقد المعلومات Critique of Information (Sage, 2002). اشترك فـــى تـــأليف: نهايـــة الرأسمالية المنظمة The End of Organized Capitalism (Polity, 1987) مع جون أورى John Urry، اقتصاديات العلامات والمكان Economics of Signs & Space (Polity, 1994) مع جون أورى، والتحديث الانعكاسى Reflexive Modernization (Polity, 1994) مع أنتونى جيدنز Anthony Giddens أيضًا شارك فـــى تحريـــر: ماكس فيبر Max Weber ، العقلانية والحداثة Rationality and Modernity (Allen & Unwin, 1987) مع سام ويمستر Sam Whimster، الحداثة والهوية Modernity and Identity (Blackwell, 1992) مع جوناثان فريـــدمان Jonathan Friedman، حداثات عالمية Global Modernities (Sage, 1995) مع مايـــك فيزرســـتون Mike

Featherstone، التحرر من النزعة التقليديــة Detraditionalization (Blackwell, 1996) مع كل من بــول هــيلاز Paul Heelas وبــول مــوريس Paul Morris، المخاطرة، البيئة والحداثة Risk, Environment & Modernity (Sage, 1996) مــع كل مــن برايــان وايــن Brian Wynne وبرنيــسلاف سيزرنــسكى Bronislaw Szerszynski، الوقت والقيمة Time & Value (Blackwell, 1998) مع كل من أندرو كويك Andrew Quick، وريتشارد روبرتس Richard Roberts، فضاءات الثقافــة: المدينة، الدولة، العالم Spaces of Culture: City , Nation & World (Sage, 1999) مع مايك فيزرستون.

برونو لاتور Bruno Latour

يعمل أستاذًا بمركز علم الاجتماع للابتكار بالمدرسة الوطنية العليا للمعــادن في باريس منذ عام ١٩٨٢. عمل أيضًا أستاذًا زائرًا بجامعــة كاليفورنيــا، ســان دييجو، وبمدرسة لندن للاقتصاد. وبقسم تاريخ العلم بجامعة هارفارد. تشتمل كتبــه على: حياة المعمل: بناء الحقائق العلمية Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts (University Press, 1981)، استغلال (تطبيق) العلم Science in Action (Open University Press, 1987)، بــسترة (تعقــيم) فرنــسا The Pasteurization of France (Harvard University Press, 1993)، أمل بندورا(*): مقالات في واقع دراسات العلــم Panadora`s Hope: Essays in the Reality of the Science Studies (University Press Harvard, 1999)، نشر دراسة حقليــة عن نظام مترو نفقي ذاتي الحركــة بعنــوان: (أرامــيس أو محبــة التكنولوجيــا)

(*) تحكي الأساطير الإغريقية عن بندورا وهي امرأة أرسلها زيوس (رب الأربــاب فــي تلــك الأساطير) إلى الأرض عقابًا للبشر وأعطاها علبة تعرف بصندوق بندورا وما أن فتحتهــا بــدافع الفضول حتى انطلقت منها كل أنواع الشرور والرزايا التي عمت البشرية (المترجم).

(Aramis or The Love of Technology) (Harvard University Press, 1996)، ومقالة عن الأنثروبولوجيا السميترية (المتناظرة) بعنوان: (لم نكن أبـــدًا حــداثيين) (Harvard University Press, 1996) ترجمت حتى الآن إلى خمس عشرة لغـــة. مما نشره حديثًا في فرنسا يشمل: باريس مدينـــة غامــضة Paris Ville invisible مقالة مصورة عن الجوانب الفنية والاجتماعية لمدينة باريس وسياســات الطبيعــة Paris et Politiques de La Nature (La Decouverte, 1999) نشرت فى الحــال باللغة الإنجليزية بواسطة (Harvard University Press).

نيكولاس روز **Nikolas Rose**

أستاذ علم الاجتماع ومنظم اجتماعات قسم علم الاجتماع فـــى مدرســة لنـــدن للاقتصاد حيث يدير أيضًا مركز بحوث دراسات علـــم الأحيـــاء، الطـــب الحيـــوى، التكنولوجيا الحيوية والمجتمع (BIOS). أكثر كتبه حداثة بعنوان: توجيـــه الـــروح: تشكيل الذات الخاصـــة Governing The Soul: The shaping of the private self (2ndedition, Free Association Books, 1999)، وقوى الحرية: إعادة تأطير الفكر الـــسياسى Power of Freedom: Reframing Political Thought (Cambridge University Press, 1999). مدير تحرير مجلة الاقتــصاد والمجتمـــع Journal of Economy & Society، ويشترك مع بول رابينو Paul Rabinow حاليًا فى تحريـــر المجلد الرابع لميشيل فوكـــوه Michel Foucault "الأعمـــال الأساســـية Essential Works". اهتماماته البحثية الحالية تتركز حول المضامين الاجتماعيـــة، الأخلاقيـــة، الثقافية، والشرعية للطب النفسى، الجينى والبيولوجى وعلم الأعصاب السلوكى.

Sasskia Sassaen **ساسكيا ساسن**

أستاذ كرسي رالف لويس **Ralph Lewis** لعلم الاجتماع بجامعة شيكاغو، أستاذ المئوية الزائر لمدرسة لندن للاقتصاد. أوشكت حاليًا على الانتهاء من كتابها: التحرر من النزعة التقليدية: الإقليم، السلطة في عصر رقمي عالمي **Detraditionaization: Territory, Autority & Rights in a Global Age (Princeton University Press, 2004)** كمحصلة مشروع مدته خمس سنوات عن الحوكمة والمسئولية في ظل اقتصاد عالمي. أكملت لتوها مشروع مدته خمس سنوات لليونسكو **UNESCO** عن الاستيطان البشري المستدام والذي أقامت له شبكة من الباحثين والناشطين في أكثر من خمسين دولة. أكثر كتبها حداثة "ضيوف وغرباء" **Guests & Aliens (New Press, 1999)**، والعمل المحرر "الشبكات العالمية، المدن المتصلة" **Global Networks, Linked cities (Routledge, 2002)**. طبعة جديدة محدثة تمامًا من كتاب 'المدينة العالمية" **The Global City (Princeton University Press, 2001)**. ترجمت كتبها إلى أربع عشرة لغة – عضو الأكاديمية الأمريكية الوطنية لهيئة العلوم للمدن، رئيس اللجنة المشكلة حديثًا لتقنية المعلومات، التعاون الدولي والأمن العالمي لمجلس بحوث العلوم الاجتماعية (الولايات المتحدة الأمريكية).

John Urry **چون أوري**

أستاذ علم الاجتماع بجامعة لانكستر بالمملكة المتحدة. تشتمل كتبه الحديثة على: طبائع متنافسة **Contested Natures (Sags, 1998)** بالاشتراك مع فيل ماكناغتن **Phil Macnaghten**، علم اجتماع ما بعد المجتمعات **Sociology Beyond Societies (Routledge, 2000)**، هيئات الطبيعة **Bodies of Nature (Sage, 2001)** تحرير مشترك مع فيل ماكناغتن، النظرة السياحية **The Tourist Gaze (2nd edition Sage, 2002)**، التعقيد العالمي **Global Complexity (Polity, 2003)**، "طيف العدم" **"Presence Absence" (2003)**

(عدد خاص من: المجتمع والمكان Society & Space، تحرير مشترك مع ميشيل كالون Michel Callon وجون لو John Law)، وثقافات الحركة الذاتية Cultures of Automobility (عدد خاص من: النظرية الثقافة، والمجتمع Theory, Culture & Society (2003)، تحرير مشترك مع كل من مايك فيزرستو Mike Featherstone ونيجل ثريفت Nigel Thrift).

فرانسوا فيرجيه **Francoise Vergés**

مصحح (مراجع) بمركز الدراسات الثقافية، كلية جولد سميث، جامعة لندن، ما نشر لها يشتمل على: إلغاء الرق (العبودية): استعمار مثالى Abolir L`esclavage: Une Utopie colonial. التباسات السياسة الإنسانية Les ambiguités d`une politique humanitaire (Albin, 2001)، "جزيرة الأرواح الهائمة: عمليات الكريبولية" The Island of Wandering Souls: Processes of Crolization، "سياسة التحرر وإشكالية الانعدام على جزيرة رينيون" Politics of Emancipation & The Problematic of Absence on Reunion Island في رود إدمون وفينسا سميث (محررون) Rod Edmond & Venessa Smith، جزر فى التاريخ والتمثيل (السياسى) Islands in History & Representation (Routledge, 2003)، ما بعد السيناريو Post-Scriptum فى ديفيد ثيو جولدبيرج وأتو كوايسون (محررون) David Theo Goldberg & Ato Quayson، تحديد وضعية ما بعد الاستعمارية Relocating Post- colonialism (Blackwell, 2002)، والدوار والتحرر Vertigo & Emancipation. الكوزموبوليتانية الكريبولية والسياسة الثقافية "النظرية، الثقافة، والمجتمع، مجلد ١٨، أعداد ٢-٣ أبريل - يونية، ٢٠٠١ ص ص ١٦٩-١٨٤". تتمركز اهتماماتها البحثية حول: ما بعد الاستعمارية Postcoloniality، اقتصاد السلب The Economy of Plunder، سياسات السلب والقوة، العبودية وسياسة المذهب الإنسانى. التشكيل السياسى

والثقافى للمحيط الهندى، تشغل حاليًا مستشار معــرض "عــدم التــصنيف" **"Dé-placements"** بمتحف الفن الحديث لمدينة باريس ومنزل الحضارات ووحدة إعادة التوحد **(MCUR)** مشروع ثقافى للعمليات الثقافية المتبادلة فى إقليم المحيط الهندى، برعاية جزيرة رينيون.

المترجم في سطور:

يسري عبد الحميد رسلان

- أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب – جامعة المنيا.

من ترجماته:

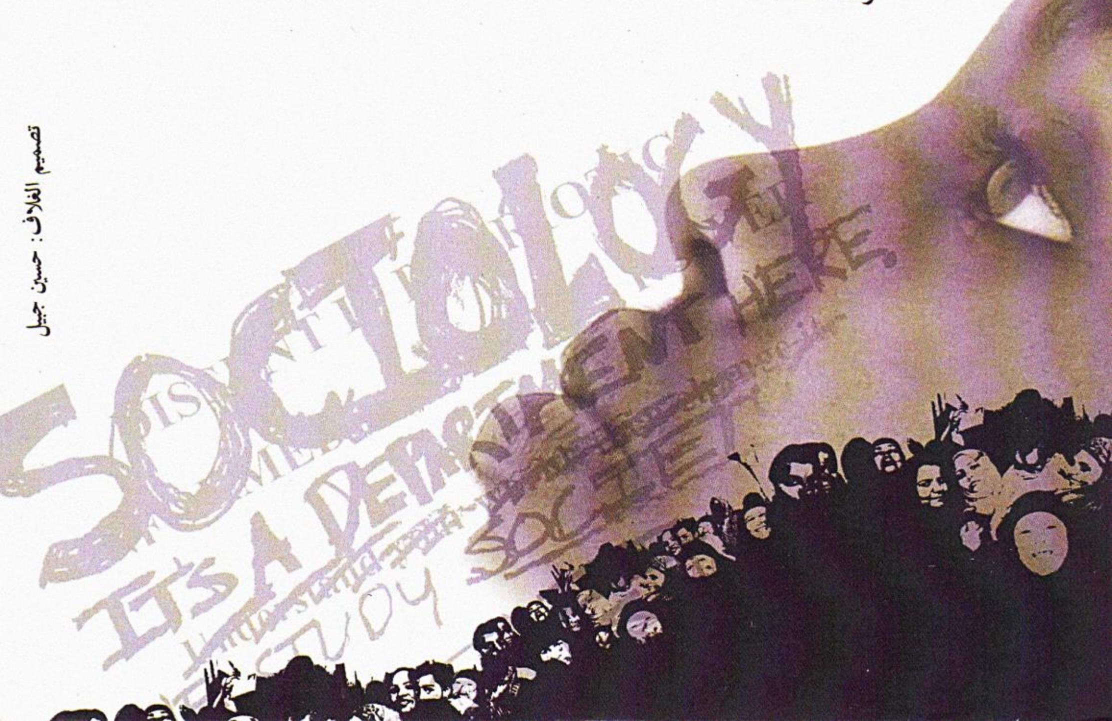
- البحث العلمي الاجتماعي.
- مستقبل النظرية الاجتماعية.

من مؤلفاته:

- أساسيات الإحصاء الاجتماعي (بالاشتراك).
- مقدمة في بناء النظرية الاجتماعية.
- علم السكان – أسس ومبادىء.
- القياس والإحصاء في البحوث الاجتماعية.
- تطبيقات في الإحصاء الاجتماعي.
- نظرية علم الاجتماع (بالاشتراك).
- التحليل الإحصائي للبحوث الاجتماعية (أساليب تطبيقية).

التصحيح اللغوي: رفيـــق الزهار
الإشـــراف الفني: حســـن كـــامل

يتعرض المفهوم الأساسي للمجتمع لهجوم متجدد مابعد الحداثة، نظرية الإعلام الجديد، الأحداث السياسية، و التاريخ نفسه أيضاً قوضت و حَوّلتْ ما نعتقده اجتماعياً. يقدم كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" مجموعة من المقابلات الجديدة مع أبرز المنظرين الاجتماعيين في العالم حول مفاهيم المجتمع و الوسط الاجتماعي اليوم: زيجمونت باومان، أولريش بيك، چوديث باتلر، سكوت لاش، برونو لاتور، نيكولاس روز، ساسكيا ساسن، جون أوري، و فرانسوا ڤيرجيه. الموضوعات التي شملها الكتاب تحتوي على: التحديث المتدفق و تفرد المجتمع، التقاء الأدب و النظرية الاجتماعية، الصبغة النوعية للاجتماعي، إمكانية قيام علم اجتماع مابعد المجتمع، تأثير التقنيات الجديدة على الحياة الاجتماعية، ظهور أشكال جديدة للفوضى و التعقيد، الصلة بين الحيز المكاني والسلطة.



تصميم الغلاف: حسين جبيل